قال اهل العرفان من لم یعرف الهیئة فهو عنین فی معرفت اللّٰه

تحقیق الحکمۃ

اردو شرح

ہدایۃ الحکمۃ

مؤلف

مولانا فضل ہادی کوہستانی

فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی

مدرس پراچہ جامعہ اسلامیہ

مکتبہ علمیہ

محلہ جنگی پشاور

0912580319

قال اهل العرفان من لم یعرف الهیئة فهو عنین فی معرفت اللّٰہ

تحقیق الحکمۃ

اُردو شرح

ہدایۃ الحکمۃ

مؤلف

مولانا فضل ہادی کوہستانی

فاضل جامعہ دار العلوم کراچی

مدرس پرامیہ جامعہ اسلامیۃ

مکتبہ علمیہ

محلہ جنگی پشاور 0912580319

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نام کتاب: تحقیق الحکمۃ

مؤلف: مولانا فضل ہادی کوہستانی

طابع: محمد عباس

ناشر: مکتبہ علمیہ محلہ جنگی پشاور 0912580319

چاپ: اعراف پرنٹرز محلہ جنگی پشاور 2580006

باراول: 2009

تعداد: 1100

گزارش

انسان ہر سطح پر کمزور اور ناقص ہے ہر چند کوشش کے باوجود غلطی رہ سکتی ہے لہذا اہل فن اور اس میدان کے شہسواروں سے درخواست ہے کہ کتاب میں کوئی فنی یا کتابتی غلطی ہو تو تصحیح کرنے کے لئے مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔ (ادارہ)

انتساب

؎ چھان ڈالی کتاب تم نے تمام
پیار کی بات انتساب میں تھی

بندہ اپنی اس پہلی علمی کاوشِ فرومایہ کو

بحر العلوم کے اُن شناوروں کے نام کرتا ہے جنھوں نے......

اس محیط بے کراں کی غواصی کر کے گوہرِ بے بہا نکال کر جویانِ علوم ودانش کی نذر کیے۔

قافلہ علمی کے اُن شاہ سواروں کے نام کرتا ہے جنھوں نے......

اس وادی پُر خار میں قدم رنجہ فرمائی کر کے پچھلوں کے لیے نشانِ منزل چھوڑے۔

بالخصوص میرا روئے سُخن عالم اسلام کی تین نادرہ روزگار شخصیات

شیخ الاسلام والمسلمین المفتی محمد تقی العثمانی دامت فیوضہم،

صاحب الفہم الباہر مولانا شمس الحق نور اللہ مرقدہ اور قطب فلک العلوم والعرفان، عمّ مکرم مولانا عبدالحنان مدظلہ العالی کی طرف ہے جن کے سحابِ دریا پاش سے بقدرِ ظرف حصہ پایا اور جن کی یادِ دل آباد سے ناچیز نفسِ سوختہ کو شام وسحر تازہ کرتا رہتا ہے۔

گر قبول افتد زہے عز و شرف

خاکِ پائے علماء وطلباء

فضل ھادی کوہستانی

فہرست مضامین









﴿تقریظ﴾

حضرت مولانا شیر بہادر صاحب (شیخ الحدیث پراچہ جامعہ اسلامیہ)

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم اما بعد :

دور جدید کے مقتضیات کو سامنے رکھتے ہوئے "ہدایۃ الحکمۃ" کو صرف ایک سال پہلے درس نظامی میں شامل کیا گیا ہے۔ اب تک شامل نصاب نہ ہونے کی وجہ سے اس کی اردو میں کوئی شرح نہیں تھی۔ لہٰذا مدرسین وطلبہ میں یہ ایک مشکل کتاب تصور کی جانے لگی۔ اب ضرورت اس امر کی تھی کہ اس کی بھی کوئی اردو میں شرح لکھی جائے اگر چہ یہ ایک دقیق اور محنت طلب کام تھا۔ لیکن مولانا موصوف نے اپنی خداداد صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے انتہائی مختصر وقت میں اس کی شرح لکھ دی ہے۔ مولانا کا یہ اقدام اہل علم پر احسان عظیم ہے۔ جستہ جستہ مطالعہ سے معلوم ہوا کہ مولانا نے تمام ابحاث کو انتہائی سہل اور عام فہم انداز میں ایسے اختصار سے بیان کیا ہے کہ گویا یہ "خیر الکلام ماقل ودل" کا عین مصداق ہے۔ یقیناً یہ شرح علماء وطلباء کے لیے ایک نادر اور بہترین تحفہ ثابت ہوگی۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا موصوف کی اس کاوش کو قبول فرمائے اور ان کے علم وعمل میں ترقی عطا فرمائے۔

﴿آمین﴾

وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین .

شیر بہادر عفی عنہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿تقریظ﴾

حضرت مولانا نورالامین صاحب (نائب شیخ الحدیث وسرپرست پراچہ جامعہ اسلامیہ)

الحمدلله و کفی والصلوة والسلام علیٰ من لا نبی بعده

"تحقیق الحکمۃ" شرح "ہدایۃ الحکمۃ" پراچہ جامعہ اسلامیہ کے نوجوان مدرس حضرت مولانا فضل ہادی صاحب نے تالیف فرمائی ہے۔ چیدہ چیدہ مقامات دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ جویان علم فلسفہ کے لیے یہ ایک نہایت عمدہ شرح ہے۔

موصوف مذکور نے مغلق سے مغلق مقامات کو نہایت آسان پیرائے میں پیش فرمایا ہے۔ یہ کتاب جہاں طلباء کے لیے مفید ثابت ہوگی۔ وہیں مدرسین ہدایۃ الحکمۃ کے لیے بھی سودمند ہوگی۔ اللہ تعالیٰ موصوف مذکور کی اس کتاب کو جہاں متلاشیان علم کے لیے نافع بنائے وہاں ہی شرف قبولیت سے نواز کر موصوف کے لیے نجات اخروی کا سبب بنائے۔

﴿آمین﴾

وصلی الله تعالیٰ علی خیر خلقه محمد واله واصحابه اجمعین .

نورالامین عفی عنہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿تقریظ﴾

حضرت مولانا فضل الٰہی عابد صاحب (شیخ الحدیث معارف القرآن حسن ابدال)

الحمدلله الذی خلق کل شئی فقدرہ تقدیرا:

جب سے انسان نے اس دنیائے فانی میں قدم رکھا ہے اس وقت سے مختلف علوم وفنون میں مصروف عمل نظر آتا ہے۔ منجملہ فنون میں سے ایک فن علم حکمت وفلسفہ بھی ہے جس کو مشکل اور دقیق فنون میں شمار کیا جاتا ہے کچھ عرصہ قبل عصر حاضر کی ضرورتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اس فن کو مدارس دینیہ کے نصاب میں شامل کیا گیا۔ لیکن اس فن کی باریکیوں اور مشکلات کی وجہ سے اس کی طرف توجہ کرنے سے اغماض کیا جاتا ہے فاضل نوجوان مولانا فضل ہادی صاحب نے علماء وطلباء کی سہولت کے پیش نظر نہایت عرق ریزی اور جانفشانی سے علم حکمت کی مشہور کتاب ''ہدایۃ الحکمۃ'' کی آسان اردو شرح تالیف کر کے طبقہ اہل علم پر احسان عظیم فرمایا ہے۔ جو ایک مختصر مگر محققانہ اور عام فہم شرح ہے امید ہے کہ اہل دانش حضرات اس کے فیوض وفوائد سے بہرور ہونگے اور اس کے ساتھ ساتھ موصوف کے علم وعمل میں ترقی کے لیے دعا گو رہیں گے۔

وصلی الله تعالیٰ علیٰ خیر خلقه محمد و اله وصحبه اجمعین.

العبد الضعیف فضل الٰہی عابد عفی عنہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿تقریظ﴾

حضرت مولانا محمد عظیم صاحب (استاد حدیث پراچہ جامعہ اسلامیہ)

الحمدللہ حمدا کثیر ا طیبا والصلوٰۃ والسلام علیٰ خیر الانام ﷺ

عدیم الفرصتی کی وجہ سے زیر نظر کتاب ''تحقیق الحکمۃ'' اردو شرح ''ہدایۃ الحکمۃ'' کا کامل مطالعہ نہ کرسکا۔ تاہم متعدد مقامات کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ عزیزم موصوف نے نہایت محنت کے ساتھ موجودہ دور کے طرز اور سلیس اردو زبان میں شرح لکھ کر جو خدمت سرانجام دی ہے یہ ہمارے علمی مواد کا بہترین سرمایہ ہے۔ تمام فصول میں ہر ہر عنوان کی حقیقت اس طرح واضح فرمائی ہے۔ کہ کسی بھی شخص کے لیے اس کی افادیت سے مجال انکار باقی نہیں رہتی۔ اللہ تعالیٰ اس کے فوائد و فیوض کو عام و تام فرمائے۔ اور عزیزم مولانا کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے۔

﴿آمین﴾

وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد والہ واصحابہ اجمعین .

محمد عظیم عفی عنہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿تقریظ﴾

حضرت مولانا مفتی سعید الرحمٰن صاحب

﴿استاذ حدیث وناظم تعلیمات پراچہ جامعہ اسلامیہ انجراء ضلع اٹک﴾

الحمدللہ الذی ابھج قلوب العارفین والصلوۃ والسلام علی خاتم الانبیاء و المرسلین

دور حاضر میں علوم دینیہ کے اندر علم فلسفہ کی اہمیت کسی صاحب علم پر مخفی نہیں ہے۔ اکابر اہل علم نے اس موضوع پر پوری ہمت اور باری تعالیٰ کی عطاء کردہ تمام تر صلاحیتوں کے ساتھ کام کیا اور علم فلسفہ کو ایک منظم صورت میں مدون کیا۔

ارباب علم ودانش کے ہاں علم فلسفہ میں جو کتابیں معتبر ہیں ان میں ہدایۃ الحکمۃ کا ایک منفرد مقام ہے لیکن اس کتاب کی ایسی شرح کی ضرورت تھی جو کہ اس کی جملہ مباحث کو سہل انداز میں حل کر سکے برادرم مولانا فضل ہادی صاحب

(مدرس پراچہ جامعہ اسلامیہ) نے اس خلاء کو پر فرمایا اور اس کتاب کی ایسی شرح لکھی جو سلاست بیان میں لاجواب ہے۔

حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ علماء وطلباء کو اس شرح سے کماحقہ استفادہ کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

﴿آمین﴾

سعید الرحمٰن عفی عنہ

﴿تقریظ﴾

حضرت مولانا مفتی محمد یوسف صاحب (رئیس دارالافتاء پراچہ جامعہ اسلامیہ)

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم امابعد:

درس نظامی میں خصوصاً سرحد کے مدارس میں علم حکمت کا آغاز؛ ھدایۃ الحکمۃ سے ہوتا ہے۔ اس لیے اس کتاب کو ایک طرح کی بنیاد اور خشت اول کی حیثیت حاصل ہے۔
اور اس کا اچھی طریقے سے سمجھانا اس فن میں طلباء کی مہارت پیدا کرنے اور حکمت کی دوسری کتابوں کے سمجھنے کے لیے نہایت ضروری ہے، زیر نظر کتاب (تحقیق الحکمۃ) جو رفیق محترم مولانا فضل ھادی صاحب کی نئی تصنیف ہے اس سلسلے میں ایک کامیاب کوشش اور قابل قدر اضافہ ہے۔ جستہ جستہ مقامات کے دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انشاءاللہ اس شرح سے کتاب کی افہام وتفہیم کا حق ادا کرنے میں مدرسین وطلباء کو یکساں فائدہ حاصل ہوگا اور سمجھنے اور سمجھانے میں مدد ملے گی، مؤلف موصوف معقولات ومنقولات کے ایک جامع عالم دین ہونے کے ساتھ ساتھ کافی تدریسی تجربہ بھی رکھتے ہیں اور عمدہ اوصاف کے حامل ہیں۔
تہ دِل سے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ مؤلف کے علم، وعمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے، اور ان کی اس محنت اور کاوش کو اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت سے نوازے۔

﴿آمین﴾

محمد یوسف عفی عنہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿تقریظ﴾

حضرت مولانا عبدالغفار صاحب (استاد تفسیر پراچہ جامعہ اسلامیہ)

نحمده ونصلى على رسوله الكريم امابعد:

ارباب علم پر یہ بات واضح ہے کہ قرون اولیٰ میں علم منطق وفلسفہ، یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوئے تو خوارج، معتزلہ، اور دیگر فرقِ باطلہ نے اپنے گھڑے ہوئے مسائل وعقائد ثابت کرنے کے لیے فلسفی مسائل اور منطقی دلائل سے کام لینا شروع کیا، تو عین اُسی اثناء میں علماء امت نے ان کو ان کے زبان وعنوان میں منہ توڑ جواب دینے کے لیے معقولات کو بقدرِ ضرورت علومِ دینیہ (درس نظامی) میں شامل کرلیا اور تفاسیر عقائد اور اصول فقہ میں کثرت سے دلائل نقلیہ کے علاوہ دلائل عقلیہ اور مسائل فلسفہ ذکر کیا، اور احکام دینیہ اور عقائد اسلامیہ کا اثبات فلسفیانہ انداز میں کیا۔ اور مخالفین کے اعتراضات وشبہات کا ازالہ فرمایا، ہمارے اکابر حضرات کے حالات اور تاریخ اس بات کا شاہد عدل ہیں کہ معقولات میں مکمل عبور حاصل کیئے بغیر کتابوں کے حل میں بصیرت کا حصول اور مشکل مسائل کے تہ تک رسائی مشکل ہی نہیں بلکہ محال ہے۔

اس لیے بندہ کو مولانا فضل ہادی صاحب کی اس کاوش کو دیکھ کر حد درجہ خوشی ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے برادرِ عزیز سے علم دین کی عظیم خدمت لی ہے۔ دور حاضر میں ھدایۃ الحکمۃ کی ایسی مفصّل شرح اردو زبان میں ناپید تھی، مولانا نے اس کی تالیف فرما کر ایک عظیم کارنامہ انجام دیا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ رب ذوالجلال مولانا کی اس خدمت عظیمہ کو قبول فرما کر سعادت دارین کا توشہ بنادے ﴿آمین﴾

عبدالغفار عفی عنہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆



حرف آغاز

فلسفہ یونانی سے بے رغبتی دن بدن بڑھتی جارہی ہے۔طلبہ تو در کنار بعض اساتذہ بھی اس سے متنفر نظر آرہے ہیں۔اس کی ایک بنیادی وجہ یہ ہے کہ آج کل اس فن کو صحیح معنوں میں سمجھا ہی نہیں جاتا اور ظاہر ہے کہ جس چیز کا کما حقہ استحضار نہ کیا جاسکتا ہو اُس کی نہ صرف وقعت ختم ہوتی ہے بالکل اس فن کی اصطلاحات غیر مانوس الاستعمال اور کریہ السمع لگتی ہیں حالانکہ اس فن کے قواعد و اصطلاحات سے واقفیت کے بغیر استعدادیں ناپختہ اور صلاحیتیں ناقص رہتی ہیں۔خاص طور پر درجہ سادسہ کا اہم ترین مضمون شرح عقائد میں جب اس فن کی اصطلاحات آتی ہیں تو ہمارے طلبا اس فن میں بالکل نابلد ہوتے ہیں اور یوں شرح عقائد سے اس کی ملوحت اور ذوق ختم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس فن کی طرف بقدر ضرورت توجہ دی جائے۔اور اس کے قواعد اور اصطلاحات سے واقفیت حاصل کی جائے۔یہی وجہ تھی کہ برصغیر کے دینی اداروں کے سرچشمہ دارالعلوم دیوبند کا یہ معمول رہا ہے کہ اس فن کی جامع اور مفصل کتاب ''میبذی'' کو درجہ سابعہ کے طالب علم کے لیے موقوف علیہ قرار دیا تھا کہ جب تک طالب علم میبذی نہ پڑھ لیتا تب تک وہ اگلے درجے میں داخلہ لینے کے لئے نااہل قرار دیا جاتا۔لیکن آج وفاق المدارس العربیہ کے دور اندیش اور جید اکابر علماء کرام نے دور حاضر کے طلباء کی ضعف استعداد کے پیش نظر یہ فیصلہ کیا کہ اب میبذی کی بجائے ''ہدایۃ الحکمۃ'' نصاب میں شامل کی جائے۔چنانچہ اب درجہ خامسہ میں اس فن کا متن متین (جو یقیناً اس فن میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے) داخل نصاب کر دیا ہے اور چونکہ یہ کتاب

نصاب میں نو داخل شدہ ہے۔اس لئے ابھی تک اس کی کوئی اردو شرح نہیں ہے۔اسی ضرورت کے پیش نظر بندۂ ناچیز اس کی اردو شرح لکھنے کے لیے کمربستہ ہوگیا،رب لم یزل کے فضل وکرم سے تھوڑے عرصے بعد ناچیز کے قلم سے اس کی پہلی اردو شرح نکلی، جسے علمی حلقوں میں پزیرائی ملی بندہ نے کوشش کی کہ کوئی مضمون زیادہ طول نہ پکڑے بلکہ میبذی کی تحقیقات و تدقیقات ، اعتراضات وجوابات جہاں ناگزیر نہیں تھے چھوڑ دیے ہیں اور ہر فصل کے دعوای اور حاصل دلیل کے عنوان سے کوشش کی ہے کہ متن کی عبارت پوری طرح حل ہوکر فصل کا اصل مقصد ظاہر ومنکشف ہوجائے:

تاہم

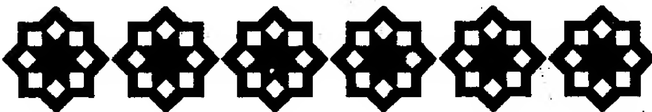
انسان ہر سطح پر کمزور اور ناقص ہے، ہر چند کوشش کے باوجود غلطی رہ سکتی ہے۔لہذا اہل فن اور اس میدان کی شہسواروں سے درخواست ہے کہ اس کتاب میں کوئی فنی یا کتابتی غلطی نظر آئے تو تصحیح کرنے کے لیے مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔بندہ بے حد ممنون ہوگا۔

بندے سے خدا تو ہم بن نہیں سکتے

وہ یہ چاہتے ہیں کہ کوئی خطا نہ ہو

العبد الضعیف :فضل ہادی کوہستانی: فاضل دارالعلوم کراچی:

مدرس پراچہ جامعہ اسلامیہ انجراء تحصیل جنڈ ضلع اٹک:





مقدمۃ

اس وقت جو کتاب آپ کے ہاتھ میں ہے اس میں چونکہ جا بجا قیاس استثنائی اور قیاس اقترانی کا حوالہ دیا گیا ہے۔ اس لیے مقصود شروع کرنے سے پہلے مذکورہ دونوں قیاسات پر روشنی ڈالنا ضروری سمجھا۔

قیاس استثنائی اور قیاس اقترانی ایک نظر میں

القیاس: قَوْلٌ مُتولِّفٌ مِنْ قَضَایَایَلْزِمُ لِذَاتِہٖ قَوْلٌ آخَرَ: قیاس اس مرکب کو کہتے ہیں جو ایک سے زیادہ قضایا سے مرکب ہو اور پہلے دو قضایا تسلیم کرنے سے تیسرے قضیہ کا تسلیم کرنا ضروری ہو، جیسے زید انسان ؛و کل انسانٍ حیوا نٌ؛ یہ دو قضایا تسلیم کرنے سے تیسرا قضیہ: زید حیوان ؛ تسلیم کرنا ضروری ہوتا ہے۔

قیاس کی دو قسمیں ہیں: (۱) قیاس اقترانی (۲) قیاس استثنائی۔

قیاس اقترانی: وہ ہوتا ہے کہ جس کسی مقدمہ (صغریٰ، یا کبریٰ) میں عینِ نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ بتمامہ مذکور نہ ہو، اور نہ کلمہ لکن موجود ہو، پھر قیاسِ اقترانی کے دونوں قضایا یا حملیہ ہوں گے، جیسے زید انسان ؛و کل انسان حیوان ؛فزید حیوان ؛یا ایک حملیہ دوسرا شرطیہ متصلہ ہوگا؛ جیسے ان کان زید انسانا کان حیوانا ؛و کل حیوانٍ جسمٌ ؛نتیجہ: ان کان زید انسانا ، کان جسما، یا ایک حملیہ اور دوسرا شرطیہ منفصلہ ہوگا جیسے ھذاالشئی حیوان ،و کل حیوان اماناطق و اماغیر

ناطقٍ؛نتیجہ ،ھذاالشئی اماناطق اوغیر ناطقٍ؛یادونوں قضایا شرطیہ متصلہ ہوں گے،جیسے ان کانت الشمس طالعۃًفالنھارموجودٌ؛وکلماکان النھارموجودفالعالم مضئی ؛نتیجہ؛انکانت الشمس طالعۃ فالعالم مضئی ؛یادونوں شرطیہ منفصلہ ہوں گے۔جیسے دائماًالعددامازوج اوفردٌ والزوج امازوج الزوجِ اوزوج الفردِ؛نتیجہ؛ دائماًالعددامازوج اوفرد،اوزوج الزوج اوزوج الفردِ؛۔

قیاس استثنائی: وہ قیاس ہے جس میں پہلا قضیہ شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہو،عینِ نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ بتمامہ کسی ایک مقدمۃ میں مذکور ہو،اور دوسرا مقدمۃ حرفِ استثناء مثلاً کلمہ لکنّ وغیرہ سے شروع ہو۔ عینِ نتیجہ موجود ہونے کی مثال؛ انکانت الشمس طالعۃ فالنھارموجودٌ؛لکنَّ النھار موجودٌ؛نتیجہ؛فالشمس طالعۃ؛ نقیضِ نتیجہ موجود ہونے کی مثال،انکانت الشمس طالعۃ فالنھارموجودلکنّ النھار لیس بموجودٌفالشمس لیست بطالعۃٍ؛ قیاس استثنائی کا پہلا مقدمۃ اگر شرطیہ متصلہ ہو تو اس کے دو نتیجے ہیں(۱)وضع المقدم وضع التالی؛جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود لکن الشمس طالعۃ فالنھار موجود

(۲)وضع التالی وضع المقدم جیسے لکن النھار موجودفالشمس طالعۃاور پہلا قضیہ اگر منفصلہ حقیقیہ ہو تو اس کی چار نتائج ہیں۔

(۱)وضع المقدم رفع التالی یعنی حرف استثناء سے مقدم کا اثبات کیا ہو تو نتیجہ نقیضِ تالی ہوگا،جیسے ھذاالعددامازوج اوفرد لکنّہ زوج؛نتیجہ؛ فلیس بفرد ۔

(۲)رفع المقدم وضع التالی،یعنی حرف استثناء کے ذریعے مقدم کو سلب کیا ہو تو نتیجہ عینِ تالی ہوگا،جیسے ھذاالعددامازوج اوفرد لکنّہ لیس بزوجٍ فھوفرد

(۳)وضع التالی رفع المقدم،یعنی لکنّ کے ذریعے تالی کا اثبات ہو تو نقیضِ مقدم نتیجہ ہوگا،جیسے ھذاالعددامازوج اوفرد لکنّہ فرد فھولیس بزوج

(۴) رفع التالی وضع المقدم، یعنی لکنّ کے ذریعے تالی کا سلب ہو تو عینِ مقدم نتیجہ ہوگا۔
جیسے **ھذاالعدداما زوج اوفرد لکنّہ لیس بفرد فھو زوج**، اور اگر پہلا قضیہ منفصلہ مانعۃ الجمع ہو تو وضع الکل رفع الآخر نتیجہ ہوگا، یعنی لکن کے ذریعے مقدم کا اثبات ہو تو نقیضِ تالی نتیجہ ہوگا، اور اگر لکن ذریعے تالی کا اثبات ہو تو نقیضِ مقدم نتیجہ ہوگا۔
جیسے **ھذاالشئی اماحجر اوشجر لکنہ حجر فھو لیس بشجرٍ، یالکنہ شجر فھو لیس بحجرٍ** اور اگر پہلا قضیہ مانعۃ الخلو ہو تو نتیجہ رفع الکل وضع الآخر ہوگا، یعنی لکن کے ذریعے مقدم کا سلب کیا ہو تو نتیجہ عینِ تالی ہوگا۔ اور اگر تالی کا سلب کیا ہو تو نتیجہ عینِ مقدم ہوگا۔
قیاس استثنائی وضعی کی تعبیر لکن المقدم حق فالتالی مثلہ سے کرتے ہیں، تو اس کے لیے حقانیۃ المقدم اور ملازمہ کی دلیل بیان کرنا ضروری ہوتا ہے، اور قیاس استثنائی رفعی کی تعبیر لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ سے کرتے ہیں، تو اس کے لیے بطلان التالی اور ملازمہ کی دلیل بیان کرنا ضروری ہوتی ہے۔



مُقدّمۃ

جاننا چاہیے کہ مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔(۱) مقدمۃ الکتاب (۲) مقدمۃ العلم۔

(۱) مقدمۃ الکتاب۔ طائفة من الكلام قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه.

ترجمہ۔ کلام کا وہ حصہ جو مقصود سے پہلے لایا گیا ہو، تا کہ اس کے ساتھ مقصود مربوط ہو جائے اور اس کے ذریعہ مقصود میں نفع حاصل ہو۔

(۲) مقدمۃ العلم: ۔ما يتوقف عليه الشروع في العلم۔ کسی علم یا فن میں پوری بصیرت کے ساتھ شروع کرنا جس چیز پر موقوف ہوتا ہے۔ اسے مقدمۃ العلم کہتے ہیں۔

اور وہ تین چیزیں ہیں۔(۱) علم کی تعریف (۲) غرض وغایہ (۳) موضوع۔

تعریف، غرض وغایہ اور موضوع شروع فی العلم کے لئے موقوف علیہ کیوں ہیں؟

ان تینوں کے لئے مستقل ایک ایک وجہ ہے۔

(۱) تعریف کا پہچاننا اس لئے ضروری اور موقوف علیہ ہے تا کہ کسی علم میں شروع کرنے والے طالب علم پر مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے کیونکہ مجہول مطلق کی طلب نا جائز ہے۔

(۲) موضوع کی پہچان اس لئے ضروری ہے کہ اگر کوئی شخص شروع کردہ علم کا موضوع نہیں

پہچانتا ہے تو اس کو علم مشروع اور غیر مشروع میں امتیاز نہیں ہوگا اسلئے کہ علوم میں امتیاز موضوع کے ذریعے سے ہوتا ہے کیونکہ اگر موضوعات متعدد اور الگ الگ نہ ہوں تو پھر علم نحو، علم منطق، علم حکمت، علم فقہ اور علم حدیث وغیرہ کا آپس میں امتیاز کرنا مشکل ہو جائیگا۔ اور ان کو الگ الگ علوم کہنا فضول سی بات ہوگی۔

(۳) غرض کا پہچاننا اس لئے ضروری ہے تا کہ طالب علم کی سعی اور طلب بلا فائدہ اور عبث نہ ہو کیونکہ اگر کوئی شخص ایک کام کرتا ہو اور اس کا فائدہ معلوم نہ ہو تو یہ عبث فعل کہلاتا ہے اور فعل عبث سے منع کیا گیا ہے۔

جب اشیاء ثلاثہ کی پہچان ہو گئی تو اسی کے ضمن میں علم حکمت کی تعریف کیجاتی ہے۔

علم حکمت کی تعریفات: علم حکمت کی تعریفات تین طرح کی ہیں۔

تعریف لغوی: حکمت ماخوذ ہے اِحکام سے یعنی مضبوط اور محکم ہونا اور چونکہ اس علم سے بھی انسان علم و عمل میں مضبوط و مستحکم ہوتا ہے یا مضبوط کرنا اور چونکہ یہ علم انسان کو علم اور عمل کے لحاظ سے مضبوط کرتا ہے۔ اس لئے اسے حکمت کہتے ہیں۔

حکمت کا استعمال عدل، انصاف، علم، دانائی، حلم، بردباری، عقل اور فلسفہ میں بھی ہوتا ہے۔

تعریف شرعی: اصطلاح اہل شرح میں لفظ حکمت کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے۔

(۱) **العلم با لاحکام الشرعیۃ** (احکام شرعیہ کا علم)

(۲) **الاتقان فی جانبی العلم و العمل** (خود کو علم و عمل میں مضبوط کرنا)

(۳) **العلم بعواقب الامور** (اشیاء کے انجام کا علم) اس تیسرے معنی کے اعتبار سے حکمت ذات واجبی کے ساتھ مختص ہوگی اور دوسرے معنی کے اعتبار سے حکمت انسان کے ساتھ مختص ہوگی کیونکہ یہ نسبت باری تعالیٰ کو کرنے سے استکمال بالغیر لازم آتا ہے۔ جب کہ باری تعالیٰ کامل فی

نفسہ ہے لیکن یہ تب ہوگا کہ جب اتقان کو مضبوط کرنے کے معنیٰ میں لیں۔ اور اگر مضبوط ہونے کے معنیٰ میں لیں تو یہ تعریف اور پہلی تعریف مشترک بین العبد والواجب ہوگی۔

تعریف اصطلاحی: حکمت کی اصطلاحی تعریفات مختلف اور متعدد ہیں۔

حکمت کی پہلی تعریف: **الحکمۃ علم باحوال الموجودات الخارجیۃ علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بحسب طاقۃ البشریۃ۔** ''حکمت وہ علم ہے کہ جس سے طاقت بشری کی حد تک موجودات خارجیہ کے احوال نفس الامری معلوم ہوں'' یعنی کسی موجود خارجی کو اس طریقے سے معلوم کرنا کہ یہ نفس الامر اور واقع میں کیسا ہے۔ بالفاظ دیگر ترجمہ اس طرح ہوگا کہ حکمت وہ علم ہے جس کے ذریعے سے موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال حسب طاقت بشری معلوم ہوں۔

حکمت کی دوسری تعریف: **الحکمۃ علم باحوال الموجود مطلقا خارجیۃ کانت او ذھنیۃ علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بحسب طاقۃ البشریۃ.**

مذکورہ دونوں تعریفوں میں فرق ظاہر ہے۔ اول تعریف میں صرف موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کو معلوم کیا جاتا ہے جبکہ دوسری تعریف میں مطلقاً موجودات کے نفس الامری احوال کو معلوم کیا جاتا ہے خواہ وہ خارجیہ ہوں یا ذہنیہ۔

حکمت کی تیسری اور چوتھی تعریف کیلئے تمہید:۔

تیسری اور چوتھی تعریف سے پہلے ایک تمہید کہ انسان میں دو قسم کی قوت ہوتی ہے

(۱) **قوت نظریہ:**۔ اس کو قوت انفعالی بھی کہتے ہیں یہ وہ قوت ہوتی ہے جس کے ذریعے سے انسان غیر کا اثر قبول کرتا ہے۔ جیسا کہ انسان کسی چیز کا علم حاصل کرتا ہے تو اس چیز کی صورت کو قبول کرتا ہے اور دوسرے کے اثر کو قبول کرنے کا نام انفعال ہے۔ اور اسی قوت کو قوت علمی بھی کہتے ہیں

(۲) **قوت عملیہ :** وہ قوت ہے کہ جس کے ذریعے سے انسان غیر مین اثر کرتا ہے۔ مثلاً انسان جب کوئی صنعت کرتا ہے یا کسی چیز پر ضرب لگاتا ہے تو وہ چیز انسان کا اثر قبول کرتی ہے۔

قوت نظریہ تب کامل ہوتی ہے جب علم کامل ہو، اور قوت عملیہ تب کامل ہوتی ہے جب عمل کامل ہو

حکمت کی تیسری تعریف :۔ **الحکمۃ استکمال قوۃ النظریۃ بتصور الامور والتصدیق بالحقائق النظریۃ والعملیۃ بقدر طاقۃ البشریۃ۔**

یعنی قوت نظریہ کو کامل کرنا اشیاء کے تصور اور حقائق نظریہ کی تصدیق کے ذریعے سے طاقت بشری کے مطابق۔

حکمت کی چوتھی تعریف : **الحکمۃ استکمال النفس الناطقۃ بسبب کمال القوۃ النظریۃ و کمال القوۃ العملیۃ .**

یعنی قوت نظریہ اور قوت عملیہ کو مضبوط کر کے اس کے ذریعے سے نفس ناطقہ کو کامل اور مضبوط کرنا۔

مذکورہ تعریفات میں سے اول اور دوم راجح ہیں۔

حکمت کا موضوع : اس سے پہلے مطلق موضوع کی تعریف کا جاننا ضروری ہے پس مطلق موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے احوال اور عوارض ذاتیہ سے کسی علم میں بحث کی جاتی ہے۔ اب علم حکمت کا موضوع تعریف اول کی بنیاد پر "موجودات خارجیہ" ہیں اور تعریف ثانی کی بنیاد پر مطلق موجودات" ہیں۔ چاہے ذہنیہ ہوں یا خارجیہ یعنی موجودات نفس الامریۃ۔

حکمت کی غرض وغایت : اس علم کی غرض وغایت معرفت صلاح مبدأ و معاد ہے۔ بالفاظ دیگر قوت عملیہ کی تکمیل کے لئے موجودات کے احوال کو پہچاننا یعنی نفس ناطقہ کو علم و عمل کے لحاظ سے کامل کرنا۔

علم حکمت کا دوسرا نام: ۔اس علم کو علم فلسفہ بھی کہتے ہیں بلکہ یہ اسی نام سے مشہور ہے یہ ایک یونانی لفظ "فیلاسوف" سے ماخوذ ہے ۔فیلا "دوست" کے معنی میں ہے اور سوف کا معنی ہے "علم "۔تو مجموعی معنیٰ "علم دوست" اور لازمی معنیٰ "علم ودانائی والا"

حکمت کی تقسیم: ۔حکمت کی اولاً دو قسمیں ہیں۔

(۱) **حکمت نظری:** ان چیزوں کے احوال پر علم لانے کو کہتے ہیں جن کے وجود اور عدم میں انسان کا عمل دخل نہ ہو یعنی انسان میں نہ ان کو وجود میں لانے کی قدرت ہو اور نہ عدم میں لانے کی جیسا کہ ذات واجبی کے احوال کا علم، اور عند الحکماء عقول عشرہ اور عناصر اربعہ کا علم۔

(۲) **حکمت عملی:** ان چیزوں کے احوال پر علم لانے کو کہتے ہیں جن کا وجود اور عدم انسان کی قدرت میں ہو۔جیسا کہ تمام عبادات، صوم، صلوۃ، معاملات، بیع، شراء، نکاح، اخلاقیات، عدل، ظلم، جود اور بخل وغیرہ۔

حکمت نظری کی اقسام: حکمت نظری کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) **حکمت طبعی:** ان چیزوں کا علم ہے جو اپنے وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں ہیولیٰ کی محتاج ہوں۔جیسا کہ فلک اور عناصر کا علم۔

(۲) **حکمت ریاضی:** ان چیزوں کا علم ہے جو اپنے وجود ذہنی میں تو ہیولیٰ کی محتاج نہ ہوں لیکن وجود خارجی میں ہیولیٰ کی محتاج ہوں۔جیسا کہ اشکال کا علم یعنی شکل مثلث، مربع، مخمس، حماری، مخروطی اور دائرہ وغیرہ کا علم۔کیونکہ یہ ایسی چیزیں ہیں کہ اگر آپ ان کو صرف تصور ذہنی میں لائیں تو یہ ہیولیٰ کی محتاج نہیں ہوتیں۔

البتہ اگر خارج میں دیکھنا چاہیں تو بغیر مادہ کے اقتران سے نہیں دیکھ سکیں گے۔

(۳) **حکمت الٰہی:** ان چیزوں کا علم ہے جو اپنے وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں ہیولیٰ کی محتاج نہ ہوں۔ جیسا کہ ذات واجبی اور عقول عشرہ کا علم، کیونکہ یہ دونوں وجودوں کے لحاظ سے ہیولیٰ سے مستغنی ہیں۔

حکمت نظری کی ہر ایک قسم تین، تین فنون پر مشتمل ہے۔

﴿۱﴾ **حکمت طبعی کے فنون:** حکمت طبعی کے تین فنون ہیں۔

(۱) **ما یعم الاجسام :** حکمت طبعی میں اگر ان احوال کا بیان ہو جو عام اجسام کو عارض ہوں مثلاً حرکت، سکون، مکان اور حیز وغیرہ تو اس کو **ما یعم الاجسام** کہتے ہیں۔

(۲) **فن الفلکیات:** حکمت طبعی میں اگر ان احوال کا بیان ہو جو صرف افلاک کو عارض ہوتے ہیں تو وہ فن فلکیات کہلاتا ہے۔ مثلاً فلک کا متحرک دائما ہونا اور متحرک ہونا حرکت مستدیر کے ساتھ اور نا قابل خرق والالتیام (فی زعم الحکماء) ہونا وغیرہ۔

(۳) **فن العنصریات :** حکمت طبعی میں اگر ان احوال کا بیان ہو جو عناصر سے متعلق ہوں تو وہ فن عنصریات کہلاتا ہے۔ مثلاً عناصر بسیطہ (ماء، ہوا، نار، اور ارض) اور عناصر مرکبہ (حیوانات، جمادات، نباتات) جو موالید ثلاثہ کہلاتے ہیں وغیرہ کے احوال کا بیان۔

﴿۲﴾ **حکمت ریاضی:** اسی طرح حکمت ریاضی کی بھی تین قسمیں ہیں۔

(۱) **علم ہندسہ:** حکمت ریاضی میں اگر اشکال وغیرہ کا بیان ہو تو اسے علم ہندسہ کہتے ہیں۔

(۲) **علم حساب:** حکمت ریاضی میں اگر حساب (ضرب تقسیم جمع عاد اعظم ذو اضعاف اقل وغیرہ

کا بیان ہو تو اسے علم حساب کہتے ہیں۔

(۳) **علم ہیئت:** حکمت ریاضی میں اگر دائرہ وغیرہ کا بیان ہو تو اسے علم ہیئت کہتے ہیں۔

﴿۳﴾ **حکمت الٰہی:** اسی طرح حکمت الٰہی کی بھی تین قسمیں ہیں۔

(۱) **فنِ امور عامہ:** اسکا متبادل نام علم کلی اور فلسفہ اُولیٰ بھی ہے۔ حکمت الٰہی میں اگر امور عامہ کا بیان ہو تو وہ فن امور عامہ کہلاتا ہے۔ جیسا کہ وجود، عدم، کلیت، جزئیت، وحدت اور کثرت وغیرہ

(۲) **فن عقول عالیہ:** حکمت الٰہی میں اگر عقول عشرہ کا بیان ہو تو وہ فن عقول عالیہ کہلاتا ہے۔

(۳) **فن الہ الحق:** حکمت الٰہی میں اگر ذات واجبی کے احوال کا بیان ہو مثلاً وجود صانع، علم صانع توحید صانع وغیرہ تو وہ فن الہ الحق کہلاتا ہے۔

مذکورہ نو اقسام حکمت نظری کی ہیں۔

حکمت عملی کا بیان

حکمت عملی کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) **تہذیب الاخلاق:** حکمت عملی میں اگر ایسے احوال کا بیان ہو جو شخص واحد سے متعلق ہوں مثلاً انسان کی انفرادی اخلاق تو اُسے تہذیب الاخلاق کہتے ہیں۔

(۲) **تدبیر منزل:** حکمت عملی میں اگر ایسے احوال کا بیان ہو جو ایک گھرانے سے متعلق ہوں مثلاً ایک گھر کے افراد کے آپس میں کیسے اخلاق ہونے چاہئے وغیرہ۔ تو اُسے تدبیر منزل کہتے ہیں

(۳) **سیاست المدینہ:** حکمت عملی میں اگر ایسے احوال کا بیان ہو جو پورے گاؤں، شہر یا مُلک سے متعلق ہوں تو اُسے سیاست المدینہ کہتے ہیں۔

علم منطق حکمت میں داخل ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف۔

یہاں ایک چھوٹی سی بات کا سمجھنا ضروری ہے کہ علم منطق حکمت میں داخل ہے یا خارج۔اس میں دو قول ہیں بعض کہتے ہیں کہ منطق خارج ہے اور بعض کہتے ہیں کہ داخل ہے یہ اختلاف اصل میں علم حکمت کی تعریف کے اختلاف پر مبنی ہے جو لوگ تعریف اول کے قائل ہیں ان کے نزدیک منطق خارج ہے اس لئے کہ حکمت میں موجودات خارجیہ کا بیان ہوتا ہے جبکہ منطق میں موجودات ذہنیہ یعنی معقولات کا بیان ہوتا ہے۔

اور جو لوگ تعریف ثانی کے قائل ہیں ان کے نزدیک منطق علم حکمت میں داخل ہے کیونکہ اس تعریف کی رو سے حکمت میں موجودات ذہنیہ اور خارجیہ دونوں کی بحث ہوتی ہے اور منطق میں بھی موجودات ذہنیہ کی بحث ہوتی ہے لہذا وہ بھی اس کی ایک قسم ہے۔

یہ کتاب (ھدایۃ الحکمۃ) تین اقسام پر مشتمل ہے۔

قسم اول منطق کے مسائل میں ہے۔قسم ثانی حکمت طبعی کے مسائل میں ہے۔اور قسم ثالث حکمت الٰہی کے مسائل میں ہے۔چونکہ قسم اول یعنی منطق کے مسائل مستقل بیان ہو چکے ہیں اس لئے قسم ثانی اور قسم ثالث پر یہ کتاب مرتب کی گئی ہے۔

❁القسم الثانی فی الطبعیات❁

قسم ثانی اجسام طبعیہ کے بیان میں ہے۔طبعیات طبعیت کی جمع ہے اور طبعیت صورت نوعیہ کو کہتے ہیں ''صورت نوعیہ کسی جسم کے اندر وہ جوہر ہے جس کی وجہ سے جسم کسی مکان،دون مکان کا تقاضہ کرتا ہے،، بالفاظ دیگر صورت نوعیہ جسم کی اندر وہ جوہر ہے کہ جس کیوجہ سے اجسام متنوع ہوتے ہیں

حکمت طبعی کی تعریف: ھی علم باحوال الامور التی تکون محتاجة فی الوجود الخارجی والذھنی الیٰ الھیولیٰ۔

حکمت طبعی کا موضوع: ۔حکمت طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے اور جسم طبعی وہ ہوتا ہے جو ھیولیٰ اور صورت سے مرکب ہو۔

جسم طبعی کی دوسری تعریف: جسم طبعی وہ ہوتا ہے جو ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) رکھے۔ اگر یہ ابعاد ثلاثہ رکھنے والا جوہر ہے تو جسم طبعی کہلائے گا اور عرض ہو تو جسم تعلیمی کہلائے گا۔

حکمت طبعی کی غرض وغایت: قوت نظریہ اور عملیہ کی تکمیل اس کی غرض ہے۔

حکمت طبعی کے فنون: تین ہیں (۱) فی ما یعم الاجسام (۲) فن الفلکیات (۳) فن العنصریات: وجہ حصر یہ ہے کہ حکمت طبعی میں ایسی احوال کا بیان ہوگا جو صرف اجسام علوی سے متعلق ہوں، یا ایسی احوال کا بیان ہوگا جو اجسام سفلی سے متعلق ہوں، اور یا ایسی احوال کا بیان ہوگا جو دونوں سے متعلق ہوں۔ احوال اول پر مشتمل فن کو فلکیات، ثانی کو عنصریات، اور ثالث کو مایعم الاجسام کہتے ہیں۔

الفن الاول

مصنفؒ یہاں سے فن اول کو بیان کر رہے ہیں۔

قوله وهو مرتب: ۔ترتیب کا معنیٰ ہے "وضع کل شیء فی محله

قوله وهو مشتمل على عشرة فصول: ۔فن اول ان احوال کے بیان میں ہے جو عام اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔ چاہے فلکی ہوں یا عنصری۔ یہ فن دس فصلوں پر مشتمل ہے۔

(۱) فی ابطال جزء الذی لا یتجزیٰ (۲) فی اثبات الهیولیٰ (۳،۴) بیان التلازم بین الهیولیٰ و الصورة (۵) فی الصورة النوعیة (۶) فی المکان (۷) فی الحیز (۸) فی الشکل (۹) فی الحرکة والسکون (۱۰) فی الزمان

فصل : فی ابطال الجزء الذی لا یتجزی لانّا لو فرضنا جزء اًبین جزئین فاما ان یکون الوسط مانعاًمن تلاقی الطرفین او لا یکون لا سبیل الیٰ الثانی لانہ لو لم یکن مانعاً لکانت الاجزاء متداخلۃ فلا یکون وسطاً وطرفاً وقد فرضنا الوسط و الطرف وھذا خلف فثبت کونہ مانعاً من تلاقیھما فما بہ یلاقی الوسط احدالطرفین غیر ما بہ یلاقی الطرف الاخر فینقسم و لانا لو فرضنا جزءً علیٰ ملتقیٰ جزئین فاما ان یلاقی واحداً منھما فقط او مجموعھما او من کل واحد منھما شئیاً الاول محال والا لم یکن علیٰ الملتقیٰ فتعین احد القسمین الاخیرین فیلزم الانقسام لا محالۃ.

ترجمہ: یہ فصل جزء لا یتجزیٰ کو باطل کرنے کے بیان میں ہے۔اس لئے کہ اگر ہم دو جزءوں کے درمیان ایک جزء کوفرض کریں تو یا تو درمیانی جزء طرفین کے اتصال سے مانع ہوگا یا نہیں۔ مانع نہ ہونا باطل ہےاس لئے کہ اگر مانع نہ ہوتو اجزاء ایک دوسرے میں داخل ہوں گے۔پس وسط اور طرف نہیں رہیں گے۔حالانکہ ہم نے وسط اور طرف فرض کئے تھےاور یہ خلف ہےپس ثابت ہوگیا کہ جزء وسطانی طرفین کی ملاقات سے مانع ہوگا۔

پس جزء وسطانی کا وہ حصہ جواحدالطرفین سے ملاقی ہےغیر ہوگا اس حصے سے جودوسری طرف سے ملاقی ہےپس جزء وسطانی منقسم ہوگیا۔اوراس لئے کہ اگر ہم ایک جزء کودو جزؤں کے ملتقی پر فرض کریں۔تو یا تو صرف ایک سے ملا ہوا ہوگا یا دونوں کے مجموعہ سے۔یا دونوں کے ایک،ایک حصے سے ملا ہوا ہوگا۔پہلی صورت محال ہےورنہ وہ جزء، ملتقی پر نہیں رہے گا پس آخری دو احتمال متعین ہو گئے۔پھر ضروری طور پر انقسام لازم آئے گا

تشریح: اس فصل کے مضمون کو سمجھنے کے لئے چند مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے۔(۱) جسم طبعی (۲) جسم طبعی کی اقسام (۳) تقسیم کے چار طریقے (۴) جزء لا یتجزیٰ کی تعریف (۵) جزء لا

یتجزیٰ کے ابطال اور ہیولیٰ اور صورت کے اثبات سے شریعت پر کیا منفی اثر پڑ سکتا ہے؟ اور جزء لا یتجزیٰ کے اثبات اور ہیولیٰ وصورت کی نفی پر متکلمین اتنا زیادہ زور کیوں دے رہے ہیں؟

(۱) جسم طبعی: جسم طبعی اس جسم کو کہتے ہیں۔ جس میں ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) کو فرض کرنا ممکن ہو۔ بالفعل ابعاد ثلاثہ کا پایا جانا ضروری نہیں۔ بلکہ ابعاد ثلاثہ کو اگر فرض کیا جا سکتا ہو تو وہ جسم طبعی کہلائیگا۔

(۲) جسم طبعی کی اقسام: جسم طبعی کی دو قسمیں ہیں (۱) جسم مفرد (۲) جسم مرکب

(۱) جسم مفرد: وہ جسم ہوتا ہے کہ جو عناصر مختلفہ سے مرکب نہ ہو۔ جیسا کہ ماء، ہوا یا نار، یعنی بسائط عنصریہ۔

(۲) جسم مرکب: وہ جسم ہوتا ہے جو عناصر مختلفہ سے مرکب ہو۔ جیسا کہ حیوان، نبات، جماد وغیرہ

(۳) تقسیم کی اقسام: تقسیم کی چار اقسام ہیں۔

(۱) تقسیم طبعی: کسی چیز کو کسی آلہ سے الگ الگ کرنا مثلاً کاغذ کو قینچی سے یا گوشت کو چھری سے الگ کرنا۔

(۲) تقسیم کسری: کسی چیز کو مصادمت اور تصادم یعنی ٹکر سے جدا جدا کرنا مثلاً کسی شیشے والے چیز کو زور سے پتھر پر مارنے سے یا پتھر کو اس چیز پر مارنے سے وہ ریزہ ریزہ ہو جاتی ہے یہ تقسیم کسری ہے۔

(۳) تقسیم وہمی: کسی جزی چیز کو قوت واہمہ کے تصرف سے جدا جدا کرنا۔

(۴) تقسیم فرضی قوت عاقلہ کے ذریعہ سے کسی امر کلی میں تقسیم اور انفصال کو فرض کرنا۔

تقسیم وہمی اور فرضی میں فرق: تقسیم وہمی اور فرضی میں فرق ظاہر ہے کیونکہ تقسیم وہمی میں قوت واہمہ تصرف کرتی ہے جو حواس باطنہ میں سے ہے اور اس کے مدرکات جزئیات ہوتے ہیں جبکہ تقسیم فرضی میں قوت عاقلہ کا تصرف ہوتا ہے اور اس کے مدرکات کلیات ہوتے ہیں۔

(۴) **جزء لا یتجزیٰ کی تعریف:** یہ حکماء کی اصطلاح ہے متکلمین اس کو جوہر فرد کہتے ہیں اس کی تعریف یہ ہے "جوهر لا يقبل القسمة اصلاً، لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً" جزء لا یتجزیٰ وہ جوہر ہے جو کسی قسم کی تقسیم کو قبول نہ کرے۔

(۵) **ابطال جزء لا یتجزیٰ:** ۔ جزء لا یتجزیٰ کی ابطال واثبات میں مجموعی طور پر چار اقوال ہیں۔ (۱) متکلمین (۲) عبدالکریم شہرستانی (۳) حکماء مشائین (۴) نظام معتزلی۔

متکلمین فرماتے ہیں: کہ جسم میں تقسیمات متناہی ہیں اور جسم کے تقسیمات ایسی مرحلہ پر رک جاتے ہیں کہ آگے مزید تقسیمات نہیں ہوسکتے ہیں اور آخری تقسیم سے جو اجزاء بنے گی وہ اجزاء لا یتجزاء کہلاتے ہیں۔ اور یہ کہ اجزاء بالفعل موجود نہیں بلکہ بالفعل موجود ہیں۔

عبدالکریم شہرستانی کا بھی یہیں موقف ہے البتہ انکے نزدیک یہ اجزاء جسم میں بالقوۃ موجود ہیں۔

حکماء کا مذہب: حکماء کے نزدیک جسم مرکب ہے ہیولیٰ اور صورت سے اور جسم مفرد میں تقسیمات غیر متناہیہ ہوسکتی ہیں یعنی جسم مفرد کا کوئی جز ایسا نہیں ہے جو نا قابل تقسیم ہو۔ اول تو تقسیم قطعی اور کسری ہوتی ہے وہ اگر ختم ہو جائے تو پھر تقسیم وہمی ہوتی ہے اور اگر قوت واہمہ بھی مفلوج ہو جائے تو تقسیم فرضی ہوتی رہتی ہے لہٰذا جسم کی تقسیمات غیر متناہیہ ہیں۔

اور یہ کہ جسم میں یہ اجزاء بالقوہ موجود ہیں۔ نظام معتزلی بھی حکماء جیسے موقف رکھتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ یہ اجزاء غیر متناہی جسم میں بالفعل موجود ہیں۔

حکماء جسم کے جزء لایتجزیٰ سے مرکب ہونے کا انکار کرکے جسم کو مرکب من الھیولیٰ والصورۃ مانتے ہیں اور پھر ہیولیٰ اور صورت کو قدیم بالزمان مانتے ہیں جبکہ متکلمین کہتے ہیں کہ جس طرح جسم مرکب حادث ہے اسی طرح اس کے اجزاء ترکیبیہ بھی حادث ہیں۔

اور ہمارا یہ مسلمہ عقیدہ ہے کہ ذات واجبی اور صفات ازلیہ کے علاوہ کوئی بھی چیز نہ قدیم بالذات ہے نہ قدیم بالزمان۔ جبکہ حکماء کا عقیدہ ہے کہ نہ صرف ہیولیٰ اور صورت بلکہ عقول عالیہ، نفوس فلکیہ اور زمانہ وغیرہ سب قدیم بالزمان ہیں یعنی ازلی اور سرمدی ہیں۔ (**وسیأتی تفصیله ان شاء الله تعالیٰ**)

اوراس اختلاف پراثر یہ پڑے گا کہ چونکہ حکماء جسم ھیولیٰ اورصورت سے مرکب مانتے ہیں اور بقول انکے ھیولیٰ وصورت قدیم ہیں اور جب اجزاء قدیم ہوں تو مرکب من القدیم قدیم ہوتا ہے۔ لہذا اجسام قدیم ہونگے اور قدیم ازلی وابدی ہوتا ہے اور ازلی چیز پرزوال نہیں آتا لہذا اجسام پر عدم نہیں آئیگا اور جب معدوم نہیں ہونگے تو پھر بعث بعد الموت بھی کوئی نہیں ہوگا۔ جبکہ ہم جسم کو اجزاء لایتجزیٰ سے مرکب مانتے ہیں جو کہ حادث ہیں اور مرکب من الحادث حادث ہوتا ہے اور حادث پر فناء آجاتا ہے لہذٰ بعث بعد الموت بھی ہوگا۔

دعویٰ فصل : اس فصل کا دعویٰ یہ ہے کہ جزء لایتجزیٰ باطل ہے یہاں ایک اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ جزء لایتجزاء باطل ہے یا حق اگر باطل ہے تو ابطال باطل لازم ہوگا اور حق ہے تو ابطال جائز نہیں۔

اسکا جواب یہ ہے کہ جزء لایتجزاء باطل ہے اور ہم اظہار ابطال کرتے ہیں نہ کہ اثبات ابطال تو تقدیری عبارت اسطرح ہے فصل فی اظہار ابطال جزء الخ اس عبارت پر دوسرا اعتراض اس عبارت پر یہ وارد ہوتا ہے کہ ابطال جزء الذی لایتجزیٰ ترکیب اضافی ہونے کی وجہ سے مرکب ناقص ہے اور مرکب ناقص کا علم علم تصوری ہوتا ہے (کیونکہ تصدیق نسبت تام خبریہ اذعانیہ کی علم کو

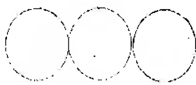
کہتے ہیں۔) اور تصور کیلئے دلیل قائم نہیں کیا جاتا ہے۔لہٰذ مصنفؒ کا لانالو فرضنا سے دلیل قائم کرنا صحیح نہیں ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عبارت بظاہر ترکیب اضافی ہے اور دراصل یہ ترکیب توصوفی ہوکر موضوع ہے اور لفظ باطل محمول ہے اور تقدیری عبارت اسطرح ہے الجزء الذی لایتجزیٰ باطل۔

اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے مصنفؒ نے دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

(۱) **پہلی دلیل کا خلاصہ:** دلیل سے پہلے ایک تمہید ذہن میں رکھیں وہ یہ کہ تداخل فی الجواہر باطل ہے۔تداخل یہ ہے کہ ایک جوہر دوسرے جوہر میں داخل ہو لیکن اس کا حجم نہ بڑھے اور دونوں اشارہ حسیہ میں متحد ہوں۔وجہ بطلان تو بدیہی ہے کیونکہ ایک جوہر دوسرے جوہر میں چلا جائے اور اس کا حجم نہ بڑھے نہ طولاً، نہ عرضاً، نہ عمقاً اور نہ وزناً تو یہ خلاف محسوس ہے۔البتہ تداخل فی الاعراض جائز ہے۔

دلیل کے لئے مصنفؒ نے اس قول سے اشارہ کیا ہے''لانّا لو فرضنا جزء بین الجزئین ...الخ ''میبذی وغیرہ میں یہ دلیل قیاس استثنائی رفعی کی شکل میں ذکر کیا ہے قیاس کی شکل یوں بن جائیگی: کہ اگر جزء لایتجزیٰ ثابت ہو (مقدم) تو ہم ایک جزء کو دو اجزاء کے درمیان فرض کر سکیں گے (تالی) لٰکنّ التالی باطل فالمقدم مثلہ:

بطلان التالی کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر جسم مرکب ہو ایسے اجزاء سے جو نا قابل تقسیم ہوں تو ہم ایک جسم کیلئے تین اجزاء لایتجزیٰ فرض کریں گے جن میں سے ایک وسط میں ہو اور دو طرفین میں مثلاً



تو جزء وسطانی دو حال سے خالی نہ ہوگا۔

طرفین والے اجزاء کے آپس میں اتصال اور ملاقات سے مانع ہوگا یا نہیں ہوگا۔مانع نہ ہونا باطل

ہے اس لئے کہ اس صورت میں جزء وسطانی یا تو وسط میں نہیں تھا یہ خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔اور یا جزء وسطانی طرفین میں داخل ہو کر ختم ہو گیا ہے۔

تو یہ تداخل فی الجواہر کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔لہٰذا مانع نہ ہونا بھی محال ہے۔تو لامحالہ اتصال اور ملاقات سے مانع ہوگا۔پس تینوں اجزاء میں تقسیم آئے گی کیونکہ جزء وسطانی کا وہ حصہ جو جزء ایمن سے ملاقی ہے وہ غیر ہوگا اس حصہ سے جو جزء ایسر سے ملاقی ہے تو اس میں انقسام آگیا اسی طرح جزء ایمن کا وہ حصہ جو جزء وسطانی سے ملاصق ہے۔

غیر ہوگا اس حصہ سے جو خالی عن الاتصال ہے"**و کذالك الایسر** "تو ان دونوں میں بھی انقسام آگیا حالانکہ اجزاء ثلاثہ کو لایتجزیٰ فرض کیا تھا تو یہ خلاف مفروض ہو کر محال ہے لہٰذا جزء لایتجزیٰ بھی محال ہے۔

اس دلیل کو متکلمین اس طرح رد کرتے ہیں کہ جزء وسطانی کی اطراف طرفین سے ملاقی ہوں تو یہ تعدد فی الاطراف ہوا۔اور اطراف اعراض ہوتے ہیں۔تو تعدد فی الاعراض آگیا اور یہ ممکن ہے کہ ایک جزء جوہری غیر منقسم فی ذاتہ کی متعدد اطراف ہوں لہٰذا مذکورہ دلیل تام نہیں ہے۔کیونکہ ہم کہیں گے کہ جزء وسطانی مانع ہے لیکن وہ اپنی اطراف سے طرفین کے ساتھ ملاقی ہے۔**فلا یلزم التعدد و الانقسام فی جزء الجوھری۔**

حکماء اس کا یہ جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ جزء وسطانی کی اطراف اگر دونوں ایک حیز میں ہوں یعنی دونوں اشارۃ حسیہ میں واحد ہوں تو پھر یہ وسط نہیں رہے گا جو خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے اور اگر ہر طرف کی وضع اور حیز الگ الگ ہے تو یہ اطراف کا تعدد اور انقسام ہے جبکہ اطراف حال ہیں اور حال کے انقسام سے محل کا انقسام لازم آتا ہے لہٰذا جزء وسطانی میں انقسام لازم آئے گا۔

لیکن متکلمین اس جواب کو رد کرتے ہیں۔کہ یہ بات علی الاطلاق تسلیم نہیں ہے کہ حال کا انقسام محل

کے انقسام کو مستلزم ہے۔

کیونکہ حلول کی دو قسمیں ہیں (۱) سریانی (۲) طریانی۔

(۱) حلول سریانی: محل کے ہر جز کے مقابلہ میں حال موجود ہو تو یہ حلول سریانی کہلاتا ہے۔ جیسا کہ بیاض ثوب، سواد ثوب، سیب اور لڈو کا ذائقہ وغیرہ۔

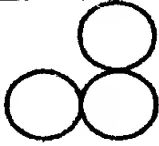
(۲) حلول طریانی: محل کے ہر جزء کے مقابلہ میں حال نہ ہو تو یہ حلول طریانی کہلاتا ہے۔ جیسا کہ معلومات کی صور، عقل میں حلول طریانی سے حال ہوتی ہیں۔

تو حلول سریانی میں حال کا انقسام محل کے لئے اور محل کا انقسام حال کے لئے مستلزم ہے لیکن حلول طریانی میں یہ استلزام نہیں ہے اور اطراف کا حلول طریانی ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ حکماء کی یہ دلیل درست نہیں ہے۔

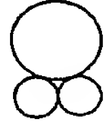
دوسری دلیل کا خلاصہ: **قولہ لانّا لو فرضنا جزء علی ملتقی جزئین ...الخ .**

یہ ابطال جزء کی دوسری دلیل ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جزء لایتجزیٰ اس لئے باطل ہے کہ اگر جزء لایتجزیٰ ثابت ہو تو ہم ایسے تین اجزاء فرض کریں گے کہ ان میں سے دو تحت میں ہوں اور ایک ان کے ملتقی (جائے اتصال) کے اوپر ہو۔ لیکن ایسے اجزاء کا فرض کرنا باطل ہے (فالمقدم مثلہ) پس جزء لایتجزیٰ کا موجود ہونا بھی باطل ہے وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ اگر ایسی ترتیب سے تین اجزاء کو فرض کیا جائے کہ دونوں کے ملتقی (جائے اتصال) پر تیسرا جزء واقع ہے تو ان اجزاء کا انقسام لازم آتا ہے حالانکہ ان تینوں اجزاء کو لایتجزیٰ فرض کیا تھا "ھذا خلف" تفصیل اس کی یہ ہے کہ دو اجزاء کے ملتقی پر اگر تیسرا جزء فرض کیا جائے تو اس کی چار صورتیں بن جاتی ہیں۔

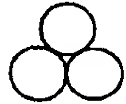
(۱) جزء فوقانی دونوں میں سے ایک کے محاذات پر ہو۔ مثلاً



(۲) دونوں کے مجموعہ پر ہو۔ مثلاً



(۳) دونوں کے ایک ایک جزء پر ہو۔ مثلاً



(۴) ایک کے کل اور دوسرے کے جزء پر ہو۔ مثلاً



صورت اول اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں جزءِ فوقانی دونوں کے ملتقیٰ پر نہیں رہا حالانکہ اس کو ملتقیٰ پر فرض کیا تھا اور باقی تینوں صورتیں اجزاء ثلاثہ میں انقسام لازم آنے کی وجہ سے باطل ہیں اس لئے کہ جزءِ فوقانی کا وہ حصہ جو دائیں طرف سے متصل ہے غیر ہے اس حصہ سے جو بائیں طرف کے جزء سے متصل ہے پس اس کے دو حصے ہو گئے۔

اسی طرح تحتانی دونوں اجزاء کے وہ حصے جو جزءِ فوقانی سے متصل ہیں غیر ہوں گے ان حصوں سے جو خالی عن الاتصال ہیں پس تحتانی (ہردو) دو دو حصوں میں منقسم ہونگے حالانکہ تینوں اجزاء کو ناقابل تقسیم فرض کیا تھا۔ "وما هذا الا خلف وهو محال " اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتی ہے لہٰذا جزء لایتجزیٰ بھی محال ہے۔

حکماء جزء لایتجزیٰ باطل کر کے جسم کو مرکب مانتے ہیں ہیولیٰ اور صورت سے۔ اور پھر ہیولیٰ کو قدیم بالزمان مانتے ہیں تو اس سے عقیدہ اسلامیہ پر منفی اثر یہ پڑتا ہے کہ بعث بعد الموت کا انکار لازم آتا ہے کیونکہ بعث بعد الموت اس وقت ہو سکتا ہے کہ موجودہ جسم پر فنا آجائے اور دوسرا جسم وجود میں

آجائے حالانکہ جب جسم ھیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے تو اس پر عدم نہیں آتا کیونکہ وہ تو قدیم بالزمان ہوتا ہے (عندالحکماء) اور جب عدم نہ آئے تو بعث بھی نہیں ہوگا (عندھم)

فصل فی اثبات الهیو لیٰ: كل جسم فهو مركب من جزئين يحل احدهما فى الاخر ويسمى المحل الهيولى والحال الصورة وبرهانه ان بعض الاجسام القابلةللانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكو ن فى نفسه متصلا واحداوالالزم الجزء الذى لا يتجزى ويلزم من هذا اثبات الهيولى فى الاجسام كلها لان ذلك المتصل قابل للانفصال فا لقابل للانفصال فى الحقيقة اما ان يكو ن هوا لمقدار اوالصورة المستلزمةللمقدار او معنى اخر لا سبيل الى الاول والثانى والالزم اجتماع الاتصال والانفصال والقابل يجب وجوده مع المقبول فتعين ان يكون القابل معنى اخر وهو المعنى من الهيو لى واذ ا ثبت ان ذلك الجسم مركب من الهيولى والصورة وجب ان تكو ن الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبعية المقدارية اما ان تكون بذاتها غنية عن المحل او لم تكن والاول محال والا لاستحال حلولها فى المحل المستلزم لافتقارها اليه لان الغنى بذاته عن الشى استحال حلوله فيه فتعين افتقارها بذاتها الىٰ المحل فكل جسم مركب من الهيولى والصورة .

ترجمہ: ہر جسم دو جزوں سے مرکب ہوتا ہے اور ایک جزء دوسرے جزء میں حلول کئے ہوتا ہے محل کا نام ہیولیٰ ہے اور حال کا نام صورت جسمیہ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض اجسام جو قابل تقسیم ہیں جیسا کہ پانی اور آگ۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ فی نفسہ متصل واحد ہو ورنہ جزء لا تتجزیٰ

لازم ہوگا اور اسی سے ہیولیٰ تمام اجسام میں ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ یہ متصل جو قابل انفصال ہے پس قابل للانفصال حقیقت میں جسم تعلیمی ہوگا یا صورت جسمیہ۔ جو مستلزم ہے جسم تعلیمی کیلئے۔ یا معنیٰ آخر ہونگے اول اور دوسری صورت کی گنجائش نہیں ورنہ اتصال اور انفصال کا اجتماع لازم آئے گا اور قابل کے لئے ضروری ہے کہ اپنے مقبول کے ساتھ اپنی صفت سمیت جمع ہو جائے۔ پس متعین ہو گیا کہ قابل معنیٰ آخر ہے وہی مقصود ہے ہیولیٰ سے۔

پس ثابت ہو گیا کہ وہ جسم مرکب ہے ہیولیٰ اور صورت سے تو ضروری ہے کہ تمام اجسام مرکب ہوں ہیولیٰ اور صورت سے۔ اس لئے کہ صورت جسمیہ اپنی ذات کے اعتبار سے مستغنی ہوگی محل سے یا نہیں مستغنی ہونا محال ہے ورنہ صورت کا حلول محال ہوتا محل میں جو کہ اس کا محتاج ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ایک چیز کا دوسرے سے مستغنی بذاتہ ہونا اس چیز میں حلول کو محال کرتا ہے۔ پس متعین ہو گیا کہ صورت بذاتہا محتاج ہے محل کی پس ہر جسم مرکب ہے ہیولیٰ اور صورت سے۔

تشریح: اس فصل میں ہیولیٰ کا اثبات مطلوب ہے اور چونکہ ہیولیٰ کا اثبات ابطال جزء لایتجزیٰ پر موقوف تھا اس لئے پہلے جزء لایتجزیٰ کو باطل کیا۔

اثبات ہیولیٰ کے متعلق چند معلومات وتمہیدات:

(۱) ہیولیٰ: یہ ایک یونانی لفظ ہے اس کا معنیٰ ہے اصل اور مادہ (۲) ہیولیٰ ایک ایسا جوہر ہے جو کسی جسم کے اندر موجود ہوتا ہے بطور اصل کے۔ مثلاً لوہا کہ یہ مختلف صورتوں میں تبدیل ہوتا رہتا ہے کبھی بندوق، کبھی تلوار اور کبھی چھری وغیرہ کی شکل میں۔ لیکن ان تمام اشکال میں ایک قدر مشترک ہے اور وہ ان سب کا لوہا ہونا ہے یہی قدر مشترک ہیولیٰ (اور مادہ) کہلاتا ہے۔

(۳) ہیولیٰ کی صفت نہ اتصال ہے اور نہ انفصال۔ (۴) ہیولیٰ محل ہے اور جسم میں ایک اور جزء جس کو صورت جسمیہ کہتے ہیں وہ اس کے اندر حال ہے۔

(۵) حلول کی تعریف: حلول تخصیص شیء بشیء بحیث یکون الاشارۃ لاحد ھما عین اشارۃ للاخر "ایک شے دوسری شے کے ساتھ اس طرح مختص ہو کہ ایک کی طرف اشارہ بعینہ آخر کے لئے ہو یعنی حال کی طرف اشارہ محل کے لئے بھی ہو اور محل کی طرف اشارہ حال کے لئے بھی ہو۔

دوسری تعریف: "الاختصاص الناعت" ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ ایسا تعلق اور ربط ہو کہ شے اول صفت اور شے ثانی موصوف بنے۔ مذکورہ دونوں تعریفوں میں سے اول تعریف راجح ہے۔

پھر حلول کی دو قسمیں ہیں۔(۱) حلول سریانی (۲) حلول طریانی۔

حلول سریانی: حال کے ہر جزء کے مقابلہ میں محل کا جزء موجود ہو تو اسے حلول سریانی کہتے ہیں جیسا کہ مٹھاس کا حلول لڈو، مٹھائی یا سیب کے اندر۔

حلول طریانی: حال کے ہر جزء کے مقابلہ میں محل کا جزء موجود نہ ہو جیسا کہ گلاس کے اندر پانی کا حلول طریانی ہے کیونکہ پانی کے وہ اجزاء جو گلاس کی اندرونی سطح کے ساتھ متصل ہیں ان کے مقابلہ میں تو محل موجود ہے لیکن وہ اجزاء جو جوف الماء میں ہیں ان کے مقابلہ میں محل موجود نہیں ہے۔ پس ھیولی اور صورت کا حلول حلول سریانی ہے اسطرح کہ ھیولی کی ہر جزء کی مقابلے میں صورت کا جزء موجود ہے۔

(۶) ہیولٰی کی اقسام: ہیولٰی کی مجموعی چار اقسام بتائے جاتے ہیں۔(۱) ہیولٰی الصناعہ (۲) ہیولٰی الطبعیہ (۳) ہیولٰی الکل (۴) ہیولٰی الاولی۔ ھیولٰی الصناعہ ہر اس جسم کو کہتے ہی کہ جسمیں صانع عمل کرے مثلاً کارپینٹر کیلئے لکڑی کہ اس میں وہ اپنی عمل سے مختلف شکلیں بناتے ہیں اس طرح لوہار کیلئے لوہا اور معمار کیلئے اینٹ سیمنٹ وغیرہ اور ھیولٰی الطبعیہ وہ ہے کہ جس سے

موالید ثلاثہ وجود میں آتے ہیں جیسے عناصر اربعہ بسیطہ (ماء: ہوا: ناراورارض) کیوں کہ ماتحت ادیم السماء جو چیزیں حیوانات۔جمادات۔نباتات۔وغیرہ بنتے ہیں تو انہی عناصر سے بنتے ہیں۔اور بوقت فساد انہی کی طرف واپس لوٹتے ہیں۔اور ھیولیٰ الکل جسم مطلق ہے کیوں کہ جسم مطلق ہی سے تمام عالم بنتا ہے۔

اور ھیولیٰ الاولی کے بارے میں مختلف اقول ہیں۔عندالبعض جزء لایتجزاء کو کہتے ہیں اور بعض کی نزدیک اس جوہر کو کہتے ہیں جو قائم بنفسہ ہے اور جسمیت (صورت جسمی) اس میں حلول کرتی ہے۔اور یوں یہ جوہر مختلف اشکال وغیرہ کا قابل بنتا ہے اور یہی وہ ھیولیٰ ہے جو حکماء کا مطمح نظر ہے۔

(۷) **اثبات ھیولیٰ پر دلیل:** اجسام دو قسم پر ہیں (۱) قابل انقسام جیسے پانی آگ اور مٹی وغیرہ (۲) نا قابل انقسام (عندالحکماء) جیسے افلاک۔

مصنفؒ اولاً صرف ان اجسام میں ہیولیٰ ثابت کریں گے جو قابل انقسام ہیں اور ثانیاً تمام اجسام میں ہیولیٰ ثابت کریں گے۔

قابل انقسام اجسام میں ہیولیٰ کے اثبات کی دلیل:۔دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض اجسام مثلاً ماء اور نار بالفعل متصل واحد ہیں اور قابل انقسام ہیں۔بالفعل متصل واحد ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر متصل نہ ہوں بلکہ مرکب من الاجزاء بالفعل ہوں تو جزء لایتجزی ثابت ہوگا۔وہ اس طرح کہ اس جسم کے اجزاء یا قابل انقسام ہونگے یا نا قابل انقسام۔

اول صورت میں وہ اجزاء خود اجسام ہونگے تو ہم کلام بھی ان اجسام میں کریں گے کہ وہ اجسام بھی مرکب من الاجزاء ہوں تو پھر وہ اجزاء بھی قابل انقسام ہونگے یا نا قابل انقسام اول صورت میں وہ اجزاء بھی اجسام ہونگے علی ھذا القیاس تسلسل لازم آئے گا اور بالآخر قطع تسلسل کے لئے یہ قول کرنا پڑے گا کہ وہ جسم ایسے اجزاء سے مرکب ہے جو نا قابل انقسام ہیں تو جزء لایتجزی انتہاءً ثابت ہوگا۔

یا ابتداءً ثابت ہوگا (جب اولاً یہ کہے کہ جسم ایسے اجزاء سے مرکب ہے جو نا قابل تقسیم ہیں) اور جزءلایتجزیٰ باطل ہو چکا ہے لہٰذا جسم بالفعل متصل واحد ہے مرکب من الاجزاء نہیں ہے۔اب اس جسم کی صفت اتصال ہوگی لیکن یہ جسم قابل انقسام ہے تو اب جسم کا قابل الانقسام ہونا کس چیز کی وجہ سے ہے۔

اس میں تین احتمالات ہیں (۱) صورت جسمیہ کی وجہ سے (۲) جسم تعلیمی یعنی مقدار کی وجہ سے (۳) کسی امر آخر کی وجہ سے۔

صورت اول اور ثانی باطل ہیں اس لئے کہ جسم اگر صورت جسمیہ یا جسم تعلیمی کی وجہ سے قابل انقسام ہو تو اجتماع ضدّین لازم آتا ہے کیونکہ صورت جسمیہ اور جسم تعلیمی کی صفت اتصال ہے اور قانون یہ ہے "**القابل یجب وجوده مع المقبول بصفته**" کہ ایک چیز جب دوسری چیز کے قابل ہوتی ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی صفت سمیت مقبول کے ساتھ جمع ہو۔

جب یہ قاعدہ ذہن نشین ہوگیا تو اب دیکھو کہ قابل تو صورت جسمیہ یا جسم تعلیمی قرار دیا ہے اور ان کی صفت اتصال ہے جبکہ مقبول انفصال ہے تو بمقتضائے قاعدہ صورت جسمیہ یا جسم تعلیمی (جو کہ قابل ہے) اپنی صفت (جو کہ اتصال ہے) سمیت موجود ہونگے انفصال کے ساتھ جو کہ مقبول ہے "**فیلزم اجتماع الاتصال والانفصال ، وما هذا الا اجتماع الضدين**" اور یہ باطل ہے معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ اور مقدار قابل انقسام نہیں ہیں۔ پس تیسرا احتمال متعین ہوگیا کہ قابل انقسام جسم کے اندر کوئی امر آخر ہے وہی امر آخر ھیولیٰ ہے۔

پس ثابت ہوگیا کہ بعض اجسام کے اندر ھیولیٰ موجود ہے۔

تمام اجسام میں ہیولیٰ کے اثبات کی دلیل: جب یہ ثابت ہوگیا کہ بعض اجسام کے اندر ھیولیٰ ثابت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تمام اجسام خواہ وہ قابل انقسام ہوں یا نہ ہوں ان کے اندر ھیولیٰ ثابت ہے۔دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ جسم جو نا قابل انقسام ہے وہ اپنی ذات

کے اعتبار سے مستغنی عن الھیولیٰ ہوگا یا محتاج الی الھیولیٰ ہوگا۔

اول صورت باطل ہے اس لئے کہ جسم اگر ذات کے لحاظ سے مستغنی ہو تو اس جسم کا حلول کسی بھی صورت میں ہیولیٰ میں نہیں ہو سکے گا اس لئے کہ حلول کا دارومدار احتیاجی پر ہے کیونکہ حال محل کا اور محل حال کا محتاج ہوتا ہے تو احتیاجی نہ ہونے کی صورت میں حلول بھی نہیں ہوگا حالانکہ ابھی گزرا کہ بعض وہ اجسام جو قابل انقسام ہیں ان میں ہیولیٰ کے اندر صورت جسمیہ کا حلول ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ جسم اپنی ذات کے لحاظ سے مستغنی عن الھیولیٰ نہیں ہے اور جب مستغنی نہیں تو محتاج الی الھیولیٰ ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ کوئی جسم ہیولیٰ سے خالی نہ ہوگا۔

فصل في **ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى لانها لو وجدت بذاتها بدون حلو لها في الهيولى فاما ان تكو ن متنا هية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام كلها متناهية وألا لامكن ان يخرج من مبدأ واحد امتداد ان على نسق واحد كان هما ساقامثلث فكلما كانااعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كو نه محصوراًبين حاصرين هذا خلف واما بيان انه لا سبيل الى القسم الاول فلا نها لو كا ن متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فتكو ن متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار فذالك الشكل اما ان يكو ن للجسمية لذاتها وهو محال والالكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد او بسبب لازم للجسمية وهو ايضاًمحال لما مر او بسبب عارض لها وهو ايضا محال والا لامكن زواله فامكن ان تتشكل الصورة بشكل آخر فتكو ن قابلة للانفصال و كل ما يقبل الا نفصال فهو مر كب من الهيولىٰ والصورة فتكو ن الصورة العارية عن**

الھیولٰی مقارنۃ لھا ھذا خلف۔

ترجمہ: اس فصل میں یہ بیان ہے کہ صورت جسمیہ مجرد عن الھیولٰی نہیں ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ بذات خود بغیر حلول فی الھیولٰی موجود ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ متناہی ہوگی یا غیر متناہی۔ لیکن غیر متناہی ہونے کی گنجائش نہیں اس لئے کہ تمام اجسام متناہی ہوتے ہیں ورنہ ممکن ہوگا کہ ایک نقطہ سے دو خطوط مساوی شکل مثلث کے ساقین کی طرح نکالیں پس جتنے دونوں بڑھتے جائیں گے تو درمیان میں فاصلہ بڑھتا جائے گا پس اگر دونوں غیر متناہی حد تک نکلے تو درمیان میں فاصلہ بھی غیر متناہی ہوگا حالانکہ وہ دو خطوط کے درمیان محصور ہے اور یہ خلاف المفروض ہے اور پہلی صورت ممکن نہ ہونے کا بیان یہ ہے کہ اگر صورت جسمیہ متناہی ہو تو اسکا احاطہ ایک حد کرے گی یا کئی حدود۔

پس یہ متشکل ہوگی اس لئے کہ شکل ایک حد یا کئی حدود کے صورت جسمیہ کا احاطہ کرنے سے حاصل شدہ ہیئت کو کہتے ہیں پس یہ شکل یا تو جسمیت کی ذات کی وجہ سے ہوگی اور یہ محال ہے ورنہ تمام اجسام ایک ہی شکل سے متشکل ہونگے۔ یا لازم جسمیت کی وجہ سے اور یہ بھی محال ہے اسی دلیل سے۔ یا سبب عارض کی وجہ سے وہ بھی محال ہے ورنہ اس کا زائل ہونا ممکن ہوگا پس ممکن ہوگا کہ صورت متشکل ہو شکل آخر کے ساتھ۔ پس وہ قابل انفصال ہوگی اور ہر وہ چیز جو قابل انفصال ہو وہ مرکب ہوتی ہے ھیولٰی اور صورت سے۔ پس وہ صورت جس کو خالی عن الھیولٰی فرض کیا تھا وہ مقارن عن الھیولٰی ہوگی اور یہ خلاف المفروض ہے۔

تشریح: اس فصل اور آنے والی فصل دونوں کا مقصد ہیولٰی اور صورت میں تلازم کو ثابت کرنا ہے۔ تلازم چونکہ جانبین سے ہوتا ہے۔ اس لئے اس فصل میں صورت کا ملزوم ہونا اور ہیولٰی کا لازم ہونا ثابت کریں گے۔ دلیل سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے (۱) برہان سلمی کا مقصد

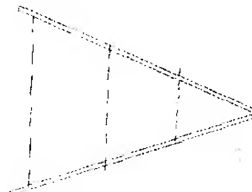
جسم کے غیر متناہی نہ ہونے کو ثابت کرنا ہوتا ہے۔

(۲)**شکل کی تعریف**: کسی جسم کو ایک حد یا کئی حدود عارض ہونے کی وجہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے شکل کہتے ہیں مثلاً کسی جسم کا احاطہ ایک سطح کرے تو کروی (گول) ہیئت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح تین حدود عارض ہونے سے مثلث کی ہیئت حاصل ہوتی ہے، اور چار حدود عارض ہونے سے مربع کی ہیئت حاصل ہوتی ہے۔ یہی ہیئت حاصلہ شکل کہلاتی ہے۔

ہیولیٰ اور صورت میں تلازم کی دلیل:۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ کے بغیر موجود نہیں ہوسکتی اس لئے کہ اگر صورت بغیر حلول فی الہیولی کے موجود ہو تو اس میں دو احتمال ہیں (۱) صورت جسمیہ متناہی ہوگی (۲) یا غیر متناہی ہوگی۔ یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہوتی ہے معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ بغیر ہیولی کے موجود نہیں ہوسکتی۔

احتمال ثانی کے باطل ہونے کی وجہ:۔ صورت جسمیہ کا مجرد عن الہیولیٰ ہو کر غیر متناہی ہونا تو **برہان سلّمی** سے باطل ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ صورت جسمیہ غیر متناہی ہونے کی صورت میں جسم پر کسی مبدأ سے دو خطوط اس طرح فرض کریں گے کہ وہ شکل مثلث کے ساقین کی طرح ہوں۔ مثلاً



تو چونکہ ساقین کو غیر متناہی فرض کیا ہے اسلئے مابین الساقین بُعد اور فاصلہ بھی غیر متناہی ہوگا حالانکہ مابین الساقین فاصلہ غیر متناہی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ یہ فاصلہ محصور بین الحاصرین ہے اور غیر متناہی

محصور نہیں ہوسکتا۔

جب فاصلہ غیر متناہی نہ ہوا تو ساقین بھی غیر متناہی نہیں ہوں گے کیونکہ جب محاط محدود اور متناہی ہو تو محیط بھی متناہی ہوتا ہے۔ حالانکہ ساقین کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور جب یہ دونوں خطوط غیر متناہی نہیں ہوسکتے تو جسم بھی غیر متناہی نہیں ہوگا کیونکہ خطوط کو جسم پر ہی فرض کیا تھا۔

بہر حال اس دلیل سے ثابت ہوا کہ صورت مجرد ہوکر غیر متناہی نہیں ہوسکتی۔

اوّل احتمال باطل ہونے کی وجہ: احتمال اوّل یعنی صورت جسمیہ مجرد عن الھیولیٰ ہوکر متناہی نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ ہر متناہی چیز کے لئے ایک حد یا متعدد حدود عارض ہوتی ہیں (خطوط یا سطح) اور جب ایک حد یا کئی حدود عارض ہوں تو وہ صورت متشکل ہوگی کیونکہ شکل کی تعریف یہی ہے کہ شکل جسم کو ایک حد یا کئی حدود کے عارض ہونے سے حاصل ہونے والی ہیئت کا نام ہے۔

اور جب شکل ثابت ہوگئی تو اس میں تین احتمال ہیں (۱) یہ شکل جسمیت کی وجہ سے ثابت ہو (۲) لوازم جسمیت کی وجہ سے ثابت ہو (۳) کسی امر خارج کی وجہ سے ثابت ہو۔ احتمال اوّل اور ثانی اس لئے باطل ہیں کہ نفس جسمیت تمام اجسام میں برابر اور مساوی ہے تو پھر ایسا ہونا چاہئے کہ تمام اجسام ایک ہی شکل سے متشکل ہوں جو کہ بداہۃً باطل ہے۔

اس طرح کہ نفس جسمیت کے لوازم تمام اجسام کے لئے مساوی ہوتے ہیں لہٰذا سب ہی ایک شکل سے متشکل ہونے چاہئے حالانکہ بعض اجسام کروی ہوتے ہیں، بعض مثلث اور بعض مربع وغیرہ۔ احتمال ثالث (شکل بوجہ امر خارجی سے ثابت ہو) اس لئے باطل ہے کہ امر خارج میں اس بات کا احتمال اور امکان ہے کہ وہ زائل اور معدوم ہو۔ اور جب وہ معدوم ہو جائے تو اسکی وجہ سے شکل بھی معدوم ہوجائے گی۔

اور صورت جسمیہ کو دوسری شکل عارض ہوگی تو یہ شکل قابل الانفکاک ہوگی اور پہلے ثابت ہو

چکا ہے کہ جو جسم قابل انفصال اور قابل تقسیم ہو وہ مرکب من الہیولیٰ اور صورت ہوتا ہے پس یہ جسم بھی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوگا ''وما هذا الا خلف صريح'' اسلئے کہ ہم نے صورت جسمیہ کو مجرد عن الہیولیٰ فرض کیا تھا۔حاصل یہ ہے کہ احتمال ثالث خلف کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے اور پہلے دونوں احتمالات بھی باطل ہو گئے تو معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ مجرد ہو کر متناہی بھی نہیں ہوسکتی۔اور جب صورت مجرد ہو کر نہ متناہی ہوسکتی ہے اور نہ غیر متناہی۔تو معلوم ہوا کہ صورت مجرد ہی نہیں ہے لہٰذا صورت جسمیہ مجرد عن الہیولیٰ بھی نہیں ہوگی وهو المطلوب.

فصل: في ان الهيولى لاتتجرد عن الصورة لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات وضعٍ او لا تكون لا سبيل الىٰ كل واحد من القسمين فلا سبيل الىٰ تجردها عن الصورة اما انه لاسبيل الىٰ الاول فلانها حينئذٍ اما ان تنقسم او لا. لا سبيل الىٰ الثانى لان كل ما له وضع فهو منقسم على ما مرّ في نفى الجزء الذى لا يتجزىٰ ولا سبيل الىٰ الاوّل لانها حينئذٍ اما ان تنقسم في جهة واحدةٍ فتكون خطاً او في جهتين فتكون سطحاً جوهرياً او في ثلاث جهاتٍ فتكون جسماً وكل واحد منها باطل اما انه لا يجوز ان تكون خطاً فلان وجود الخط علىٰ سبيل الاستقلال محال لانه اذا انتهىٰ اليه طرفا السطحين فاما ان يحجب عن تلاقيهما او لا يحجب لا جائز ان لا يحجب والا لزم تداخل الخطوط وهو محال لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافه هف ولا جائز ان يحجب والا لانقسم الخط في جهتين لان ما يلاقى منه احدهما غير ما يلاقى الاخر وهو محال واما انه لا يجوز ان تكون سطحاً فلانها لو كانت سطحاً فاذا انتهىٰ اليه

طرفا الجسمين فاما ان يحجب تلاقيهما او لا يحجب و كل واحد منهما باطل علىٰ ما مرّ في الخط واما انه لا يجوز ان تكون جسماً فلانها لو كانت جسماً لكانت مركبةً من الهيولى والصورة لما مرّ اما انه لا سبيل الىٰ الثاني فلانها اذاكانت غير ذات وضع فاذا اقترنت بها الصورةالجسمية فاما ان لا تحصل في حيزٍ اصلاًاو تحصل في جميع الاحياز او تحصل في بعض الاحياز دون بعض والاوّل والثاني محالان با لبداهة والثالث ايضاً محال لان حصولها في كل واحد من الاحياز ممكن فلو حصلت في بعض الاحياز دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال ولا يلزم علىٰ هٰذا ان الماء اذاانقلب هواءً او علىٰ العكس صار اولىٰ بموضعٍ لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلايكون ترجيح بلا مرجح...

ترجمہ: اس فصل میں ہیولیٰ کے صورت جسمیہ سے مجرد نہ ہونے کا بیان ہے اس لئے کہ اگر ہیولیٰ صورت سے مجرد ہو۔تو اشارۂ حسیہ کا قابل ہوگا یا نہیں ۔ان دونوں صورتوں کی گنجائش نہیں پس ہیولیٰ مجرد عن الصورۃ ہونے کی بھی گنجائش نہیں ۔

ہر چہ صورت اول کی گنجائش نہیں وہ اس لئے کہ ہیولیٰ اس وقت قابل انقسام ہوگا یا نہیں نہ ہونے کی گنجائش نہیں اس لئے کہ ہر وہ چیز جو مشار الیہ ہوا شارۂ حسیہ کا ۔تو وہ منقسم ہوتا ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ابطال جزء لا یتجزیٰ میں گزر چکی ہے اور قابل انقسام ہونا بھی باطل ہے کیونکہ ہیولیٰ اس وقت یا قابل انقسام ہوگا ایک جہت (طول) میں ،پس خط جوہری لازم آئے گی۔

یا قابل انقسام ہوگا دو جہتوں (طولاً وعرضاً) میں تو سطح جوہری لازم آئیگی یا قابل انقسام ہوگا تینوں جہات (طول ،عرض ،عمق) میں تو ہیولیٰ جسم ہوگا ۔ان میں سے ہر ایک باطل ہے ۔خط جوہری اس لئے باطل ہے کہ خط کا وجود علیٰ سبیل الاستقلال محال ہے کیونکہ دو سطحوں کے اطراف خط پر منتہی

ہونگے تو یہ خط یا مانع طرفین کے اتصال سے ہوگا یا نہیں۔

مانع نہ ہونا باطل ہے ورنہ خطوط جوہریہ کا تداخل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ دو خطوں کا مجموعہ بڑا ہوتا ہے ایک سے اور تداخل اس کے خلاف ثابت کرتا ہے یہ خلف ہے اور یہ بھی جائز نہیں کہ خط مانع ہو ورنہ خط کا انقسام لازم آئے گا طول اور عرض میں۔

اس لئے کہ وہ حصہ جو متصل ہے ایک طرف کے ساتھ غیر ہوگا اس حصے سے جو متصل ہے دوسری طرف کے ساتھ اور یہ بھی محال ہے

اور بہرحال یہ کہ ہیولیٰ کا سطح جوہری ہونا جائز نہیں اس لئے کہ اگر سطح جوہری ہو تو جب اس کی انتہاء آئے گی دو جسموں کی طرفین سے تو یا تو طرفین کے اتصال سے مانع ہوگا یا نہیں اور ان میں سے ہر ایک باطل ہے اس دلیل سے جو خط جوہری میں گزر چکی ہے اور یہ کہ ہیولیٰ کا جسم ہونا جائز نہیں اس لئے کہ اگر جسم ہو تو مرکب ہوگا ہیولی اور صورت سے اس دلیل سے جو پہلے گزر چکی ہے اور یہ کہ دوسری صورت کی بھی گنجائش نہیں کیونکہ ہیولیٰ مشار الیہ اشارۃ حسیہ کا نہ ہو پس جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ کا اقتران ہو تو یا کسی بھی حیز میں نہیں ہوگا یا تمام احیاز میں ہوگا یا بعض احیاز میں ہوگا اور بعض میں نہیں۔

اول اور دوسری صورت کا باطل ہونا ظاہر ہے اور تیسری صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ ہیولیٰ کا تمام احیاز میں موجود ہونا برابر ہے پس اگر وہ بعض احیاز میں ہو اور بعض میں نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ محال ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب پانی ہوا بن جائے یا ہوا پانی بن جائے وہ زیادہ لائق ہوتا ہے اس حیز کا۔ اس لئے کہ حیز سابق مقتضی ہوتا ہے حیز لاحق کا پس ترجیح بلا مرجح لازم نہیں ہوئی۔

تشریح: فصل کا دعویٰ: اس فصل کا دعوی یہ ہے کہ ہیولیٰ مجرد عن الصورۃ نہیں ہے۔ یعنی ہیولیٰ ملزوم اور صورت جسمیہ لازم ہے کہ جہاں ہیولیٰ ہوگا وہاں صورت ہوگی۔

دلیل: دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہیولیٰ بغیر صورت کے موجود ہوتو دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا ذات وضع یعنی اشارہ حسیہ کا مشار الیہ ہوگا یا غیر ذات الوضع ہوگا یہ دونوں احتمال باطل ہیں۔لہٰذا ہیولیٰ کا مجرد عن الصورۃ ہونا بھی باطل ہے۔

ذات الوضع ہونے کا بطلان:۔احتمال اوّل یعنی مجرد ہوکر ذات الوضع ہونا اس لئے باطل ہے کہ ہیولیٰ مجردہ عن الصورۃ ہوکر اگر ذات الوضع ہوتو دوصورتیں ہیں قابل تقسیم ہوگا یا نا قابل تقسیم یہ دونوں صورتیں باطل ہیں ۔نا قابل تقسیم ہونا اس لئے باطل ہے کہ پھر جزء لا یتجزیٰ ثابت ہو گا۔کیونکہ ذات الوضع ہوا اور نا قابل تقسیم ہوتو یہ جزء لا یتجزیٰ ہوتا ہے جو کہ باطل ہے۔
اور قابل تقسیم ہونا اس لئے باطل ہے کہ ہیولیٰ اگر ذات الوضع ہوکر قابل تقسیم ہوتو یا تو ایک جہت میں قابل تقسیم ہوگا یا دو جہات میں ہوگا یا تین جہات میں ہوگا۔یہ تینوں احتمالات باطل ہیں۔

پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر قابل انقسام ایک جہت یعنی طول میں ہوتو خط جوہری لازم آئیگا اور خط جوہری کا وجود علی وجہ الاستقلال یعنی بغیر سطح کے آجائے تو یہ خط، خط نہیں رہے گا بلکہ سطح بن جائے گا۔اور یا تداخل فی الجواہر لازم آئے گا۔
کیونکہ ہم اس خط جوہری کو دو سطحوں کے خطوط کے درمیان میں فرض کریں گے اور پوچھیں گے کہ خط وسطانی جو خط جوہری ہے وہ طرفین کے خطوط کو آپس میں ملانے سے مانع ہے یا نہیں۔نہ ہو نے کی صرف یہ صورت ہوسکتی ہے کہ وہ کسی ایک جانب کے خط میں داخل ہوا ہو پس یہ تداخل فی الجواہر ہوگا اور تداخل فی الجواہر وہ ہوتا ہے کہ ایک جوہر دوسرے میں داخل ہوا اور حجم نہ بڑھے۔
یہ بداہۃً باطل ہے کیونکہ دو کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے۔
اور اگر خط وسطانی مانع ہو طرفین کی ملاقات سے تو اس خط جوہری وسطانی میں عرضاً تقسیم آئیگی کیو نکہ اس کا وہ حصہ جو دائیں جانب کے خط سے متصل ہو وہ اس حصے کا غیر ہوگا جو بائیں جانب کے

خط سے متصل ہے تو اس خط جوہری میں طولاً تقسیم تو پہلے سے تھی ابھی عرضاً بھی ہوگئی اور جس چیز کے اندر دو جہات سے تقسیم ممکن ہو وہ سطح ہوتی ہے خط نہیں ہوتی اور یہ خلاف المفروض ہے اس لئے کہ ہم نے اس کو خط جوہری فرض کیا تھا

دوسرا احتمال یعنی دو جہات میں قابل انقسام ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں سطح جوہری لازم ہوگی اور وہ بھی باطل ہے کیونکہ یا تو تداخل لازم آتا ہے اور یا وہ سطح، سطح نہیں رہے گی بلکہ جسم بن جائے گا کیونکہ ہم ایک سطح جوہری کو دو جسموں کے درمیان فرض کریں گے اور وہی تفصیل ہوگی کہ طرفین کے باہم اتصال سے مانع ہے یا نہیں۔

نہ ہونے کی صورت میں تداخل لازم آئے گا۔ اور مانع ہونے کی صورت میں یہ سطح قابل تقسیم ہوگی عمق میں بھی اور طول وعرض میں تو پہلے سے قابل تقسیم تھی لہٰذا یہ سطح اب جہات ثلاثہ میں قابل تقسیم ہوگئی اور جو چیز جہات ثلاثہ میں قابل تقسیم ہو وہ جسم ہوتی ہے نہ کہ سطح حالانکہ ہم نے اسکو سطح فرض کیا تھا تو یہ بھی خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

تیسرا احتمال یعنی جہات ثلاثہ میں قابل تقسیم ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ جو چیز جہات ثلاثہ میں قابل تقسیم ہو وہ جسم ہوتی ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے ہیولیٰ اور صورت سے تو یہ بھی خلاف مفروض ہوا کیونکہ ہم نے ہیولیٰ کو مجردہ عن الصورۃ فرض کیا تھا اور وہ مع الصورۃ نکلا۔

غیر ذات الوضع ہونے کا بطلان: ۔ غیر ذات الوضع ہونا اس لئے باطل ہے کہ ہیولیٰ مجردہ ہو کر غیر ذات الوضع ہو جائے تو بوقت اقتران الصورت ہیولیٰ یا تو تمام احیاز میں ہوگا یا کسی بھی حیز میں نہیں ہوگا یا بعض میں ہوگا بدون البعض ۔ پہلی اور دوسری صورت تو بداہۃً باطل ہیں کیونکہ ہیولیٰ جب صورت کے ساتھ مقارن ہو جائے تو اس سے جسم بنتا ہے اور ایک جسم کا ایک وقت میں تمام احیاز میں ہونا بھی ممکن نہیں ہے اور تمام میں نہ ہونا بھی ممکن نہیں ہے۔

تیسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ جب ہیولیٰ کا اقتران صورت کے ساتھ پہلی مرتبہ ہوتا تو اس کے لئے تمام احیاز مساوی ہوتے ہیں تو بعض میں واقع ہونا اور بعض میں واقع نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے۔

لہٰذا ہیولیٰ کا مجرد ہو کر غیر ذات الوضع ہونا بھی باطل ہے اور جب ہیولیٰ کا مجردہ عن الصورۃ ہو کر ذات الوضع ہونا بھی باطل ہے اور غیر ذات الوضع ہونا بھی باطل ہے تو ہیولیٰ کا مجردہ ہونا بھی باطل ہے پس ثابت ہوا کہ ہیولیٰ بغیر صورت کے نہیں ہو سکتا۔

قولہ ولا یلزم علیٰ ھذا ان الماء اذا انقلب ھواءً.الخ: یہ عبارت ایک اعتراض بالنقض کا جواب ہے۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ھیولیٰ غیر ذات الوضع ہو اور مقترن مع الصورۃ ہو تو بعض احیاز میں واقع ہونے سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے کیونکہ اس وقت تمام احیاز مساوی ہیں تو یہ بات ترجیح بلا مرجح کی منتقض ہوتی ہے جب بعض عناصر بعض پر منقلب ہو جائے مثلاً پانی جب ہوا سے منقلب ہوتا ہے تو بعد الانقلاب اگر چہ تمام احیاز ہوا (یعنی فوق کی تمام احیاز قریب اور بعید) کے لیے مساوی ہیں اس کے باوجود وہ جہت فوق قریب میں پائی جاتی ہے یہ بھی ترجیح بلا مرجح ہے،

(فماھو جوابکم فھو جوابنا فی الھیولیٰ)

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ انقلاب العناصر میں مرجح موجود ہے یعنی حیز سابقہ مرجح ہے حیز لاحقہ کے لیے کیونکہ ماء جب ہوا بنتا ہے تو ماء کا حیز مقتضی ہوتا ہے اس بات کا کہ ہوا اس کے قریب تر حیز میں موجود ہو یہی وجہ ہے کہ پانی جب ہوا بنتا ہے تو ابتداً وہ پانی کی سطح کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور یہ اتصال منقلب منہ کی تقاضی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

بہر حال یہ ترجیح بلا مرجح نہیں ہے بلکہ ترجیح مع المرجح ہے بخلاف اقتران الھیولیٰ مع الصورۃ کے کیونکہ اس وقت حیز سابق ہوتا ہی نہیں ہے حتی کہ وہ مرجح بن سکے دوسرے حیز کے لیے۔اس لیے کہ

حیولیٰ جب تک مقترن مع الصورۃ نہیں ہوتا اس وقت تک اس کا کوئی حیز بھی موجود نہیں ہوتا۔

فصل في الصورة النوعيةِ اِعلم ان لكل واحدمن الاجسام الطبعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون البعض ليس لامر خارج ولالهيولىٰ فحينئذ اما ان يكون للجسمية العامة اولصورة اخرى لا سبيل الى الاول والالاشتركت الاجسام كلها في ذالك فتعين الثاني وهوالمطلوب هداية واعلم ان الهيولىٰ ليست علة للصورة لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة لما مر والعلة الفاعلية للشئي يجب ان تكون موجودة قبله والصورة ايضا ليست علة للهيولىٰ لا ن الصور ة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل والشكل لا يوجد قبل الهيولىٰ فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولىٰ لكانت متقدمة على الهيولىٰ هذ ا خلف فاذن وجود كل منهما عن سبب منفصل وليست الهيولىٰ غنية عن الصورة من كل الوجوه لما بينا انها لا تقوم بالفعل بدون الصورة وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولىٰ من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون الشكل المفتقر الى الهيولىٰ فالهيولىٰ تفتقر الى الصورة في بقائها والصورة مفتقرة الى الهيولىٰ في تشكلها.

ترجمہ: اس فصل میں صورت نوعیہ کے اثبات کا بیان ہے جان لو کہ ہر جسم طبعی کے لئے صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور صورت ہوتی ہے جو صورت نوعیہ کہلاتی ہے اس لئے کہ بعض اجسام کا بعض احیاز کے ساتھ خاص ہونا اور دوسرے احیاز میں نہ پایا جانا یہ اختصاص نہ امر خارجی کی وجہ سے ہے اور نہ ہیولیٰ کی وجہ سے۔ پس یا صورت جسمیہ کی وجہ سے ہوگا یا کسی اور صورت کی وجہ سے۔ لیکن

صورت جسمیہ کی وجہ سے نہیں ہوسکتا ورنہ تمام اجسام ایک ہی حیز کے ساتھ خاص ہوں گے پس دوسرا احتمال متعین ہوگیا وھو المطلوب.

ھدایۃ: جان لو کہ ہیولیٰ صورت کے لئے علت نہیں ہے اس لئے کہ ہیولیٰ موجود بالفعل نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے۔ حالانکہ علت فاعلی کے لئے ضروری ہے کہ وہ پہلے اپنے وجود سے موجود ہو۔ اور صورت بھی علت نہیں ہے ہیولیٰ کے لئے۔ اس لئے کہ صورت کا وجود یا تو شکل سے ثابت ہوتا ہے یا شکل کی وجہ سے اور شکل ہیولیٰ سے پہلے موجود نہیں ہوسکتی پس اگر صورت ہیولیٰ کے لئے علت ہو تو وہ ہیولیٰ سے پہلے موجود ہوگی اور یہ خلف ہے۔

پس دونوں کا وجود کسی سبب ثالث کی وجہ سے ہے اور ہیولیٰ صورت سے من کل الوجوہ مستغنی بھی نہیں ہے اس کی دلیل ہم نے پہلے ذکر کردی ہے کہ ہیولیٰ بغیر صورت کے موجود بالفعل نہیں ہوسکتا اسی طرح صورت بھی ہیولیٰ سے مستغنی نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے کہ صورت بغیر شکل کے موجود نہیں ہوسکتی جو محتاج ہے ہیولیٰ کی پس ہیولیٰ محتاج ہے صورت کا اپنی بقاء میں اور صورت محتاج ہوگی ہیولیٰ کی اپنے تشکل میں۔

تشریح: اس فصل میں جسم طبعی کے لیے صورت جسمیہ کے علاوہ صورت نوعیہ ثابت کرینگے صورت نوعیہ اس صورت کو کہتے ہیں۔ جس کی وجہ سے اجسام کی مختلف انواع واقسام بنتے ہیں۔ اور جس طرح ھیولیٰ اور صورت جسمیہ کے درمیان تلازم ہے اسی طرح صورت نوعیہ اور ہیولیٰ کے درمیان بھی تلازم ہے۔ کیونکہ صورت نوعیہ بغیر صورت جسمیہ کے نہیں ہوسکتی اور وہ بغیر ہیولیٰ کے نہیں ہوسکتی۔ پس ہیولیٰ ملزوم اور صورت نوعیہ لازم ہوگی۔

اسی طرح ہیولیٰ صورت جسمیہ پر موقوف ہے اور وہ صورت نوعیہ پر موقوف ہے تو صورت نوعیہ ملزوم اور ہیولیٰ لازم ہوا۔ صورت نوعیہ کسی جسم کے اندر وہ چیز ہے کہ جس کی وجہ سے کوئی جسم کسی خاص حیز کا تقاضا کرتا ہے۔ مثلاً پانی اور اس طرح کی ہر ثقیل شی کا حیز تحت ہے فوق نہیں اور ہوا کا حیز فوق

ہوتا ہے تحت نہیں۔ توان خاص احیاز کا تقاضا کرنے والی چیز صورت نوعیہ کہلاتی ہے۔

اور اثبات صورت نوعیہ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی بھی جسم کے لیے مختلف صفات اور مختلف احیاز ہوتے ہیں۔ مثلاً حیز فوق اور تحت اور صفات میں حرارت اور برودت وغیرہ۔

توان تمام احیاز اور صفات کی نسبت جسم کے لیے مساوی ہے اب ایک جسم کا ایک حیز اور ایک صفت کے ساتھ متصف ہونا اور دوسرے احیاز اور صفات سے متصف نہ ہونا کسی مرجح اور مخصص کا محتاج ہے۔ ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔

اب اس مرجح میں دو احتمال ہیں۔ یا تو وہ مرجح داخل الجسم ہوگا یا خارج الجسم ہوگا۔ اول صورت میں تین احتمالات ہیں یعنی داخل الجسم ہونے کی صورت میں وہ ھیولیٰ ہوگا یا صورت جسمیہ ہوگی یا ان کے علاوہ کوئی اور چیز ہوگی۔ لیکن ھیولیٰ اور امر خارجی مخصص اس لیے نہیں ہو سکتے کہ ان کی نسبت بھی تمام احیاز اور صفات کے لیے مساوی ہے۔ اور صورت جسمیہ بھی مخصص نہیں بن سکتی اس لیے کہ وہ تمام اجسام میں حد مشترک ہے۔

تو مناسب یہ ہے کہ تمام اجسام ایک ہی حیز میں ہو اور ایک ہی صفت سے متصف ہوں۔ حالانکہ یہ بداھت کے خلاف ہے معلوم ہوا کہ مخصص داخل جسم ہے اور ھیولیٰ وصورت کے علاوہ کوئی چیز ہے۔ پس وہی امر اخر صورت نوعیہ کہلاتا ہے۔

قوله هداية. (واعلم ان الهيولىٰ ليست علة ....الخ):

لفظ ہدایہ کی بھی وہی اغراض ہوتی ہیں جو لفظ اعلم وغیرہ کی ہوتی ہیں۔ اس مقام پر لفظ ہدایۃ سے ایک توہم کا دفعیہ مقصود ہے۔

توہم: یہ ہے کہ جب ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم ثابت ہو گیا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہیولیٰ علۃ موجبہ ہے صورت کے لیے یا صورت علت ہے اور ہیولیٰ معلول ہے۔ کیونکہ تلازم کا

مدار علیت اور معلولیت پر ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔
کیونکہ علت کا وجود مقدم ہوتا ہے معلول پر جب کہ ہیولیٰ کا وجود قبل الصورت یا صورت کا وجود قبل الہیولیٰ نہیں ہوسکتا (کما مر انفا) اور صورت جسمیہ بھی علت نہیں ہوسکتی اس لیے کہ صورت کا وجود یا تو شکل کے ساتھ آتا ہے یا شکل کی وجہ سے آتا ہے جب کہ شکل حدود کے عارض ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور حدود کے عارض ہونے کے لیے ضروری ہے کہ معروض قابل انقسام ہو اور قابل انقسام ہیولیٰ ہے۔ معلوم ہوا کہ شکل ہیولیٰ کے بغیر نہیں ہوسکتی لہٰذا صورت بھی قبل الہیولیٰ موجود نہیں ہوسکتی تو علت کیسے ہوئی۔

جواب توہم: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم ضرور ہے لیکن تلازم کا دارومدار صرف اس پر نہیں کہ احدھما علت ہو اور اخر معلول ہو بلکہ تلازم اس وقت بھی ہوتا ہے کہ جب وہ دونوں علت ثالثہ کے معلول ہوں اور یہاں بھی یہی کچھ ہے کہ ھیولیٰ اور صورت عقل فعال کے معلول ہیں لہٰذا تلازم صحیح ہے۔
اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب احدھما علت للآخر نہیں ہے تو ہر واحد اخر سے مستغنی ہوگا حالانکہ اس سے پہلے ثابت کیا تھا کہ ہر واحد دوسرے کا محتاج ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ **ولیست الھیولیٰ غنیۃ ۔۔۔ الخ** حاصل جواب یہ ہے کہ ہیولیٰ اور صورت نہ من کل الوجوہ ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور نہ مستغنی ہیں بلکہ من وجہ محتاج ہیں اور من وجہ مستغنی۔
مثلاً ہیولیٰ اپنے حصول اور بقاء میں صورت کا محتاج ہوتا ہے اور صورت اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے جیسا کہ ابھی گزرا کہ صورت موقوف ہے شکل پر اور شکل موقوف ہے ھیولیٰ پر پس صورت اپنے تشکل میں ھیولیٰ کی محتاج ہوگئی۔ (واللہ اعلم بالصواب)

فصل: فی المکان: وھو اما الخلاء او السطح الباطن من الجسم الحاوی

المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوی والاول باطل فتعین الثانی وانما قلنا الاول باطل لانه لو کان خلاءً فاما ان یکون لا شیئا محضا اوبعد أموجوداً مجرداً عن المادة لا سبیل الی الاول لانه یکون خلاءً اقل من خلاءٍ فان الخلاء بین الجدارین اقل من الخلاء بین المدینتین ومایقبل الزیادة والنقصان استحال ان یکون لا شیئا محضا ولا سبیل الی الثانی لانه لو وجد البعد مجرداً عن الهیولیٰ لکان لذاته غنیا عن المحل فاستحال اقترانه به هذا خلف .

ترجمہ: یہ فصل مکان کے اثبات میں ہے۔مکان یا خلاء ہے یا جسم فوقانی کی سطح باطنی ہے جو متصل ہو جسم تحتانی کی سطح ظاہری کے ساتھ۔اول تعریف باطل ہے پس ثانی متعین ہوگئی۔اول صورت اس لئے باطل ہے کہ مکان اگر خلاء ہوتو یالاشئی محض ہوگا یا بعد (امتداد) مجرد عن المادہ ہوگا اول صورت باطل ہےاس لئے کہ خلاء،خلاء سے کم وبیش ہوتا ہے۔
کیونکہ دودیواروں کے درمیان کابُعدکم ہوتا ہےدوشہروں کے بُعد سےاور جو چیز زیادت اورنقصان کوقبول کرے اس کا معدوم محض ہونا محال ہے۔اور دوسرا احتمال بھی باطل ہےاس لئے کہ اگر بعد مجرد عن الہیولیٰ موجود ہوتو وہ اپنی ذات کی وجہ سے محل سے مستغنی ہوگا پس اس کا اقتران مع الہیولیٰ محال ہوگا یہ خلف ہے۔

تشریح: اس فن کا موضوع چونکہ جسم طبعی ہے۔اس لیے اب تک جسم طبعی کی حقیقت کو واضح کیا اب جسم طبعی کے باقی احوال بیان کرنا چاہتے ہیں۔چنانچہ مکان، حیز،شکل،حرکت،سکون اورزمان وغیرہ جسم طبعی کے احوال ہیں۔مکان کی حقیقت میں چونکہ متعدد احتمالات ہیں اس لیے مذاہب بھی متعدد ہیں۔لیکن احتمالات کو کنٹرول کرنے کے لئے علماء نے بعض ایسی علامات وضع کی ہیں جو

جامع ہوں وہ علامات یہ ہیں۔

(۱) مکان وہ ہوگا جس کی طرف لفظ فی کے ذریعے نسبت جائز ہو۔

(۲) جس سے شی کی ذات کا انفکاک ہو سکے۔

(۳) دو جسم کا ایک مکان میں داخل ہونا محال ہو۔ (یہ تین علامات ہیں)

مکان کی تعریف: مکان کی تعریف میں اختلاف ہے متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ مکان بُعد مجرد موہومہ کا نام ہے یعنی ایک ایسی خالی جگہ جو مادہ سے مجرد ہو اور کوئی امر موجود نہ ہو بلکہ موہوم ہو" جسم اس کو شاغل ہوتا ہے"۔

حکماء اشراقین افلاطون اور ان کے متبعین کے نزدیک مکان عبارت ہے بعد مجردہ محققہ سے یعنی مکان وہ خالی جگہ ہے جس کو جسم بھردے اور وہ مجرد عن المادہ ہو اور کوئی امر موجود ہو۔

حکماء مشائین ارسطو وغیر کے نزدیک مکان کی تعریف یہ ہے کہ جسم حاوی کی سطح باطنی کا جو مماس ہو جسم محوی کی سطح ظاہری کے ساتھ اس کو مکان کہتے ہیں۔ بالفاظ دیگر جسم حاوی یعنی جسم فوقانی اور جسم محوی یعنی جسم تحتانی کی جائے اتصال کو مکان کہتے ہیں۔ اور مصنفؒ کے نزدیک چونکہ مشائین کی تعریف درست ہے اس لیے دوسرے مذاھب کی تردید کرتے ہوئے اس آخری تعریف کو ثابت کرتے ہیں۔

چنانچہ فرمایا کہ مکان یا تو خلاء کا نام ہے جس کو ہم نے بُعد سے تعبیر کیا یا **السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس لسطح الظاهر من الجسم المحویٰ والاول باطل فتعين الثانی .**

واضح رہے کہ خلاء کے ذیل میں بعد موہومہ اور بعد موجودہ دونوں آتے ہیں اور احتمال اول یعنی مکان کا خلاء ہونا اس لئے باطل ہے کہ خلاء کوئی شئی موجود نہیں ہوگی (لاشئی محض ہوگی) یا کوئی امر

موجود ہوگی۔اول احتمال یعنی لاشئ محض ہونا اس لیے باطل ہے کہ خلاء متصف ہوتا ہے زیادت اور نقصان کے ساتھ اور ہر وہ چیز جو متصف ہوتی ہے زیادت اور نقصان کے ساتھ وہ امر موجود ہوتا ہے نہ کہ معدوم۔

صغریٰ (خلاء متصف بالزیادۃ والنقصان ہوتا ہے) **کی دلیل**: کیونکہ مابین الجیتین مثلاً پارلیمینٹ ہاؤس اور پارلیمینٹ لاجز کے درمیان کا خلاء کم ہے اور اسلام اباد اور راولپنڈی کے درمیان کا خلاء زیادہ ہے۔تو خلاء متصف ہوگیا زیادت اور نقصان کے ساتھ۔

کبریٰ (ہر وہ چیز جو متصف ہو زیادت اور نقصان کے ساتھ وہ امر موجود ہوتا ہے)

کی دلیل: یہ ہے کہ زیادت یا نقصان شئ کو وجود خارجی کے اعتبار سے ثابت ہوتے ہیں لہٰذا جب خلاء کا متصف بالزیادت والنقصان ہونا ثابت ہوگیا۔تو معلوم ہوا کہ خلاء کوئی امر موجود ہے لاشئ محض نہیں۔

اور دوسرا احتمال کہ خلاء امر موجود ہو یہ بھی باطل ہے اس لیے کہ اس صورت میں خلاء جو کہ امر موجود ہے اپنی ذات کے اعتبار سے محل سے مستغنی ہوگا اور قانون یہ ہے کہ جو چیز دوسرے سے مستغنی بالذات ہو اس کا اور اس کے اجزاء کا کسی بھی وقت محل سے اتصال اور حلول نہیں ہوسکتا۔حالانکہ یہ خلاف المفروض بلکہ خلاف الثابت ہے اس لیے کہ یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ طبعیت مقداری یعنی صورت جسمیہ بغیر محل کے موجود نہیں ہوسکتی اور جب آپ نے خلاء کو امر موجود قرار دیا تو یہ بھی کوئی طبعیت مقداری ہی ہوگی۔اور دوسری وجہ اقتران مع المحل کی یہ ہے کہ اس خلاء کے اندر کوئی جسم حلول ضرور کریگا۔

اور چونکہ ہر جسم کے اندر مادہ یعنی محل ضرور ہوتا ہے تو بواسطہ جسم خلاء کا اقتران مع المحل ہوگا۔

جب یہ بات ت ہوگئی کہ خلاء نہ لاشئ محض ہے اور نہ امر موجود تو معلوم ہوا کہ مکان خلاء

(بُعد) کا نام نہیں ہے۔ پس مشائین کا مذہب متعین ہو گیا کہ مکان جسم حاوی کی سطح باطنی کے جسم محوی کی سطح ظاہری کے ساتھ مماس کا نام ہے۔

فصل: فی الحیز کل جسم فله حیز طبعی لانا لو فرضنا عدم القواسر لكان فی حیز وذالك الحیز اما ان یستحقه الجسم لذاته او لقاسر لا سبیل الیٰ الثانی لانا فرضنا عدم القواسر فتعین الاول فاذن انما یستحقه لطبعیته وهو المطلوب ولا یجوز ان یکون لجسم ما حیزان طبعیان لانه لو كان له حیزان طبعیان فاذا حصل فی احدهما فاما ان یطلب الثانی اولا فان طلب الثانی یلزم ان لا یکون الحیز الاول الذی حصل فیه طبعیا وقد فرضناه طبعیا هذا خلف وان لم یکن طالبا للثانی یلزم ان لا یکون الحیز الثانی طبعیا وقد فرضناه طبعیا هذ اخلف

ترجمہ۔ یہ فصل حیز کے اثبات کے بیان میں ہے۔ ہر جسم کے لئے ایک حیز طبعی ہوتا ہے اس لئے کہ اگر عوارض کا عدم فرض کریں تو جسم ضرور کسی حیز میں ہوگا تو یا جسم اس حیز کا مستحق ہوگا اپنی ذات کی وجہ سے یا عوارض کی وجہ سے لیکن عوارض کیوجہ سے نہیں ہوسکتا اس لئے کہ ہم نے عدم العوارض فرض کیا ہے۔

پس اول صورت متعین ہوگئی کہ جسم اس حیز کا مستحق ہوگا اپنی ذات کی وجہ سے اور یہی مطلوب ہے۔ اور ایک جسم کے لئے دو حیز طبعی نہیں ہوسکتے کیونکہ اگر دو حیز طبعی ہوں تو جسم جب اول میں موجود ہو تو حیز ثانی کو طلب کرے گا یا نہیں اگر طلب کرتا ہے تو حیز اول طبعی نہیں ہوگا اور اگر دوسرے حیز کو طلب نہ کرے تو پھر حیز ثانی طبعی نہیں ہوگا حالانکہ ہم نے دونوں کو طبعی فرض کیا تھا ھذا خلف

تشریح: دعوٰی فصل: اس فصل کے دو دعوے ہیں (۱) ہر جسم کے لیے ایک حیز طبعی ہوتا ہے (۲) ایک جسم کے لیے دو حیز طبعی نہیں ہوسکتے۔

حیز کی تعریف: حیز وہ ہوتا ہے کہ جب جسم اس میں داخل ہو تو اشارہ حسیہ کا قابل بنے۔
اب اگر غور کریں تو حیز کی تعریف اور مکان کی تعریف میں تباین ہے لیکن مصداق کے لحاظ سے دونوں میں عموم خصوص مطلق ہے۔ مکان اخص مطلق اور حیز اعم مطلق ہے کیونکہ کوئی بھی جسم جب متمکن فی المکان ہوتا ہے تو وہ مشار الیہ اشارہ حسیہ کا بھی ہوتا ہے۔
لہٰذا وہ متحیز بھی ہوگا۔ جب کہ بعض اجسام مشائین کے نزدیک ایسے ہوتے ہیں کہ وہ اشارہ حسیہ کا مشار الیہ تو ہوتے ہیں لیکن مکان کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی مثلاً فلک الافلاک۔ کہ عند المشائین فلک الافلاک سے جانب فوق میں کوئی خلاء ہے نہ ملاء۔
لہٰذا جانب فوق میں کوئی جسم نہیں ہوا تو مکان کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ جسم حاوی ہے ہی نہیں۔ جبکہ حیز کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ وہ اشارۃ حسیہ کا مشار الیہ تو ہے۔
جب حیز اعم اور مکان اخص مطلق ہے تو اگر حیز کو موضوع اور مکان کو محمول بنائے تو موجبہ جزئیہ صادق ہوگا "**بعض الحیز مکان**" اور عکس کریں تو موجبہ کلیہ صادق ہوگا "**کل مکان حیز**"
بہر حال ثابت ہو گیا کہ مکان اور حیز میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اور چونکہ اخص کی تعریف سے اعم کی تعریف معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے مصنف نے حیز کی تعریف چھوڑ کر صرف مکان کی تعریف کی ہے۔

حیز کی اقسام: حیز کی دو قسمیں ہیں (۱) حیز طبعی (۲) حیز قسری۔

(۱) حیز طبعی: وہ حیز جو کسی جسم کے لیے اس کے ذاتی تقاضا کی وجہ سے ہو حیز طبعی کہلاتی ہے جیسے ثقیل اجسام مثلاً پانی، مٹی، اور پتھر وغیرہ کے لیے جہت سفل حیز طبعی ہے کیونکہ سفل ان کا ذاتی مقتضیٰ ہے

(۲) حیز قسری: وہ حیز جو کسی جسم کو قاسر یعنی عارض کی وجہ سے حاصل ہو حیز قسری کہلاتی ہے مثلاً ان ہی ثقیل اشیاء کے لیے جہت علوہ کسی قاسر اور عارض کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے پتھر کا ہوا میں ہونا

ہاتھ کی طاقت سے یا طیارہ کا فضاء میں گھومنا پٹرول کی طاقت سے ہے۔

فصل کے دعوی اولیٰ کی دلیل: ہر جسم کے لیے حیز طبعی ہوتا ہے اس لیے کہ جب ہم قواسر یعنی عوارض کا عدم فرض کرینگے تو وہ جسم لامحالہ کسی حیز میں تو ہوگا اب یہ حیز بمقتضاء ذات سے ہے یا عوارض سے ہے۔ دوسرا احتمال باطل ہے کیونکہ ہم نے قواسر کا عدم فرض کیا تھا لہٰذا یہ خلف ہے جو کہ محال ہے پس متعین ہوگیا کہ یہ حیز اس جسم کے لیے ذاتی تقاضہ کی وجہ سے ہے اور یہی حیز طبعی کہلاتا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ ہر جسم کے لیے حیز طبعی ضرور ہوتا ہے۔

فصل کے دعوی ثانیہ کی دلیل: دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک جسم کے لیے دو حیز ہونے کی صورت میں جسم مثلاً اول حیز میں واقع ہے تو سوال یہ ہے کہ اس وقت حیز ثانی کا مقتضی ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو پھر حیز اول طبعی نہیں ہوگا حالانکہ اس کو حیز طبعی فرض کیا تھا۔ اور اگر مقتضی نہیں ہے تو حیز ثانی طبعی نہیں ہوگا کیونکہ قانون یہ ہے کہ حیز طبعی وہ ہوتا ہے کہ جس میں ہوتے ہوئے جسم دوسرے حیز کا مقتضی نہ ہو۔ پس ثابت ہوا کہ ایک جسم کے لیے دو حیز طبعی نہیں ہوسکتے ہاں ایک طبعی اور ایک قسری ہوسکتے ہیں۔

فصل: فی الشکل کل جسم فله شکل طبعی لان کل جسم متناه و کل متناه فهو متشکل و کل متشکل فله شکل طبعی فکل جسم فله شکل طبعی اما ان کل جسم متناه فلما مر و اما ان کل متناه فهو متشکل فلانه یحیط به حد واحد او حدود فیکون متشکلا و انما قلنا ان کل متشکل فله شکل طبعی لانا لو فرضنا ارتفاع القواسر لکان علی شکل معین و ذالك الشکل اما ان یکون لطبعه او لقواسر لا سبیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القواسر فاذ ن هو عن طبعه وهو المطلوب

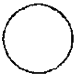
ترجمہ: یہ فصل شکل کے بیان میں ہے ہر جسم کے لئے ایک شکل طبعی ہوتی ہے۔اس لئے کہ ہر جسم متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل ہوتا ہے اور ہر متشکل کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے پس ہر جسم کے لئے شکل طبعی ہوگی بہر حال یہ کہ ہر جسم متناہی ہے اس کی دلیل گزر چکی ہے اور یہ کہ ہر متناہی متشکل ہوتا ہے اسلئے کہ اس جسم کا احاطہ ایک حد نے کیا ہوگا یا متعدد حدود نے پس وہ متشکل ہوگا۔

اور یہ کہ ہر متشکل کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے کیونکہ اگر ہم عوارض کو معدوم فرض کریں تو اس جسم کو کوئی شکل ضرور عارض ہوگی پس وہ شکل یا تو نفس طبعیت کی وجہ حاصل ہوگی یا امر عارض کی وجہ سے۔ دوسری صورت باطل ہے خلاف المفروض ہونے کی وجہ سے۔کیونکہ ہم نے عوارض کو معدوم فرض کیا تھا پس وہ شکل نفس طبعیت کی وجہ سے جسم کو حاصل ہوگی. وھو المطلوب.

تشریح: دعویٰ فصل: ہر جسم کے لیے ایک شکل طبعی ہوتی ہے۔

شکل کی تعریف: کسی جسم کے لیے ایک حد یا کئی حدود عارض ہونے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے وہ شکل کہلاتی ہے۔حد کہتے ہیں خط اور سطح کو،تو ایک ہی حد یعنی سطح عارض ہونے سے حاصل ہونے والی ہیئت کروی شکل کی ہوتی ہے۔

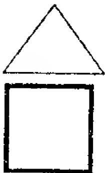
مثلاً



اور متعدد حدود عارض ہونے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے وہ شکل مثلث ہوگی

مثلاً

یا مربع ہوگی مثلاً



شکل طبعی کی تعریف: شکل طبعی وہ ہوتی ہے جو بمقتضاء ذات جسم کو حاصل ہو۔

دعویٰ کی دلیل: دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر جسم کے لیے شکل طبعی اس لیے ہوتی ہے کہ چونکہ

تمام اجسام کا متناہی ہونا برہان سلمی سے ثابت ہو چکا ہے۔

اور ہر متناہی جسم کا احاطہ ایک حد یا کئی حدود ضرور کرتی ہیں تو ہم ایک جسم کے لیے عوارض کا عدم فرض کرینگے اور پوچھیں گے کہ اس جسم کے لیے حدود عارض ہوکر جو شکل حاصل ہوگی کیا وہ کسی عارض کی وجہ سے ہے، یا ذاتی تقاضہ کی وجہ سے ہے۔ اول صورت خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے کیونکہ ہم نے عوارض کا عدم فرض کیا تھا۔ پس دوسرا احتمال متعین ہوگیا کہ ذاتی تقاضہ کی وجہ سے وہ شکل حاصل ہے۔ اور جو شکل ذاتی تقاضہ کی وجہ سے حاصل ہو وہ شکل طبعی ہوتی ہے پس ہر جسم کے لیے شکل طبعی کا ہونا ثابت ہوگیا۔

فصل فی الحركة والسكون اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وكل جسم متحرك فله محرك غير الجسمية اذ لو تحرك الجسم بماهو جسم لكان كل جسم متحركا والتالي كاذب فالمقدم مثله ثم الحركة على اربعة اقسام حركة في الكم كالنمو والذبول وحركة في الكيف كتسخّن الماء وتبرده مع بقاء صورة النوعيةو تسمىٰ هذة الحركة استحالة وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان على سبيل التدريج وتسمى نُقلة وحركة في الوضع وهي ان تكون للجسم حركة على الاستدارة فان اجزائه يباين اجزاء مكانه ويلازم كله مكانه فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدريج ونقول ايضا الحركة الذاتية اما طبعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة امان تكون مستفادة من خارج او لاتكون فان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور اولا يكون فان كا ن لها شعور فهي الحركة الارادية وان لم يكن لها شعور فهي الحركة

الطبعیة وان کانت مستفادة من خارج فهی الحرکة القسریة .

ترجمہ: یہ فصل حرکت اور سکون کے بیان میں ہے۔ حرکت جسم کے قوت سے فعل کی طرف تدریجاً نکلنے کو کہتے ہیں اور سکون اس جسم کا حرکت نہ کرنا ہے جس کی شان یہ ہو کہ وہ حرکت کرے۔ اور ہر جسم متحرک کے لئے جسمیت کے علاوہ قوت محرکہ ہوتی ہے۔

کیونکہ جسم اگر جسمیت کی وجہ سے حرکت کرے تو تمام اجسام متحرک ہوں گے اور تالی باطل ہے فالمقدم مثلہ۔ پھر حرکت کی چار قسمیں ہیں (۱) حرکت فی الکم جیسا کہ جسم کا بڑھنا اور گھٹنا (۲) حرکت فی الکیف جیسا کہ پانی کا ٹھنڈا اور گرم ہونا صورت نوعیہ کے باقی رہتے ہوئے۔ اس حرکت کو حرکت استحالہ بھی کہتے ہیں۔

(۳) حرکت فی الاین پس حرکت فی الاین وہ ہوتی ہے کہ ایک جسم ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہو تدریجاً اس کو حرکت نقلہ بھی کہتے ہیں (۴) حرکت فی الوضع پس حرکت فی الوضع وہ ہوتی ہے کہ جسم ایسی گول حرکت کرے کہ اس کے اجزاء مکان کے اجزاء سے مباین ہوں البتہ مجموعہ جسم مجموعہ مکان سے نہ بدلے تو جسم کے اجزاء کی نسبت مکان کے اجزاء سے بتدریج بدلتی رہتی ہے۔ اسی طرح حرکت ذاتیہ یا طبعیہ ہوگی یا قسریہ یا ارادیہ اس لئے کہ قوت محرکہ جسم سے خارج ہوگی یا داخل۔

اگر خارج سے مستفاد نہ ہو تو وہ شعور والی ہوگی یا غیر شعوری ہوگی اگر شعوری ہو تو وہ حرکت ارادیہ کہلاتی ہے اور اگر غیر شعوری ہو تو وہ حرکت طبعیہ کہلاتی ہے اور اگر قوت محرکہ خارج سے مستفاد ہو تو وہ حرکت قسریہ کہلاتی ہے۔

تشریح: چونکہ حرکت جسم طبعی کے لیے بالذات عارض ہوتی ہے اس لیے یہ جسم کے عوارض میں سے ہے اور سکون اس کا مقابل ہے کیونکہ عندالمتکلمین حرکت اور سکون کے درمیان تقابل تضاد ہے اور عندالحکماء تقابل عدم والملکہ ہے تفصیل ابھی آرہی ہے۔ لہٰذا تعرف الاشیاء

باضدادھا'' کے طور پر اس کا بھی تذکرہ کیا ہے۔

حرکت اور سکون کی تعریف سے پہلے ایک تمہید:

شئی کا حصول دو قسم پر ہوتا ہے (۱) حصول فی الآن جیسے اتصال یا انفصال کا حصول (۲) حصول فی الزمان یعنی حصول زمانی۔ مثلاً نطفہ سے علقہ پھر مضغہ اور پھر ایک چلتا پھرتا انسان بننا۔ پہلی قسم کو دفعی اور دوسری کو تدریجی کہتے ہیں۔

اس طرح آپ مثلاً کسی کو پیغام دینا چاہتے ہیں تو ایک طریقہ یہ ہے کہ آپ براہ راست فون پر بات کریں دوسرا طریقہ یہ ہے کہ بائی ڈاک پیغام بھیج دیں۔ اول دفعی اور دوسرا تدریجی ہے۔

حرکت کی تعریف: خروج الجسم من القوۃ الی الفعل تدریجا ''یعنی جسم کا قوۃ واستعداد سے فعلیت کی طرف نکلنا علی سبیل التدریج۔

حرکت کے لیے چھ چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔

(۱) متحرک (۲) قوۃ محرکہ (۳) مافیہ الحرکۃ (۴) مبداء الحرکت (۵) منتہاء الحرکت (۶) مقدار حرکت یعنی زمانہ حرکت۔ اس لیے کہ حرکت ایک عرض ہے تو اس کے لیے محل کا ہونا ضروری ہے تو متحرک ثابت ہو گیا۔ اور حرکت ایک امر حادث ہے۔ تو اس کے لیے قوت محرکہ کا ہونا ضروری ہے اور چونکہ حرکت میں تدریج ہے اس لیے مسافت یعنی مافیہ الحرکت کی ضرورت ہے۔ اور حرکت میں ایک مکان کا ترک اور دوسرے مکان کی طلب ہوتی ہے۔ اس لیے مبداء اور منتہی کی ضرورت ہے اور چونکہ حرکت میں امتداد ہے اس لیے مقدار حرکت کی ضرورت ہے۔

اب متحرک بیان کا محتاج نہیں ہے۔ اور مقدار حرکت یعنی زمانہ کا بیان بعد میں ایک مستقل فصل قائم کر کے کیا ہے تو اس فصل میں باقی چار چیزوں کا بیان ہوگا جو آگے چل کر ذکر کریں گے۔

سکون کی تعریف: عدم الحرکۃ عما من شانہ ان یتحرک'' کسی ایسی چیز کا حرکت نہ

کرنا جس میں حرکت کرنے کی صلاحیت ہو۔اس تعریف کو سمجھنے کے بعد پتھر اور دیگر جمادات جو ساکن ہوتے ہیں۔وہ ساکن نہیں کہلائینگے اس لیے کہ حرکت اور سکون کا آپس میں تقابل عدم والملکہ کا ہے۔

تقابل کی اقسام: تقابل کی چار قسمیں ہیں۔(۱) تقابل تضاد (۲) تضایف (۳) ایجاب وسلب (۴) عدم والملکہ

وجہ حصر: تقابل ہمیشہ ایسی دو چیزوں میں ہوتا ہے جو ایک وقت میں ایک جہت اور ایک محل میں واقع اور جمع نہ ہوسکیں اب وہ دو چیزیں یا تو ایسے دو مفہوم رکھتی ہونگی جو دونوں وجودی ہونگے یا ایک عدمی اور دوسرا وجودی ہوگا اگر دونوں وجودی ہوں تو ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوگا یا نہیں اول کو تقابل تضایف کہتے ہیں جیسے ابوۃ اور بنوۃ۔
اور ثانی کو تقابل تضاد کہتے ہیں جیسے انسان اور حجر اور اگر ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہو تو محل العدمی ممکن الاتصاف بالوجودی ہوگا یا نہیں اول کو تقابل عدم والملکہ کہتے ہیں جیسے عمی و بصر اور حرکت وسکون وغیرہ۔اور ثانی کو تقابل ایجاب وسلب کہتے ہیں جیسے انسان اور لا انسان۔
قوله و کل جسم متحرك فله محرك : یہاں سے یہ بتانا مقصود ہے کہ ہر جسم متحرک کے لیے قوت محرکہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ قوت محرکہ نفس جسمیت کے علاوہ ہوتی ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر محرک نفس جسمیت ہو جائے تو پھر اس کا تقاضہ یہ ہے کہ تمام اجسام متحرک ہوں حالانکہ یہ بداہۃً باطل ہے۔تو معلوم ہوا کہ محرک نفس جسمیت کے علاوہ کوئی اور چیز ہے۔
ثم الحركت على اربعة اقسام حركة فى الكم آه: یہاں سے حرکت کی اقسام بیان کرنا مقصود ہے۔

حرکت کی اقسام: حرکت میں تین طرح کی تقسیمات ہوتی ہیں۔

پہلی تقسیم (متحرک کے اعتبار سے): حرکت باعتبار متحرک دو قسم پر ہے (۱) حرکت بالذات (۲) حرکت بالعرض۔

(۱) حرکت بالذات: کا مطلب یہ ہے کہ حرکت کسی جسم کے لیے بلا واسطہ ثابت ہو جیسے کشتی کی حرکت۔

(۲) حرکت بالعرض: کا مطلب یہ ہے کہ حرکت کسی جسم کے لیے بالواسطہ ثابت ہو۔ جیسے کشتی میں بیٹھنے والے کی حرکت کشتی کے واسطہ سے ہے۔

دوسری تقسیم (مافیہ الحرکت کے اعتبار سے): مافیہ الحرکت کے اعتبار سے حرکت کی چار اقسام ہیں حرکت فی الکم، فی الکیف، فی الاین، فی الوضع۔

(۱) حرکت فی الکم: حرکت فی الکم کا مطلب یہ ہے کہ جسم حرکت کرے کم یعنی مقدار میں کم اس عرض کو کہتے ہیں جو بالذات تقسیم قبول کرے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔(۱) متصل (۲) منفصل اگر اجزاء کے درمیان حد مشترک ہے تو متصل ورنہ منفصل۔ حد مشترک وہ ہوتا ہے کہ جس کو اجزاء کے درمیان فرض کیا جائے تو اس کی نسبت جزء اول کو منتہاء اور ثانی کو مبدء کی ہو اور یہ کہ اسکو جزء اول سے ہٹا کر ثانی سے ملانے سے اول میں کمی نہ آئے اور ثانی میں اضافہ نہ ہو۔ کم متصل کا مثال خط ہے۔

کیونکہ خط وہ عرض ہے جو قابل تقسیم طولاً ہو اور اسکے اجزاء کے درمیان حد مشترک فرض کیا جا سکتا ہے کہ ہم مثلاً ایک خط کو دو حصوں میں ایک نقطہ فرض کرتے ہیں تو اس نقطہ کی نسبت حصہ اول کیلئے منتہاء اور ثانی کیلئے مبداء کی ہوگی۔

اور اس نقطہ کو کسی بھی حصے سے ملانے سے اس میں اضافہ اور دوسرے میں نقصان نہیں ہوتا اسلیئے کہ نقطہ نا قابل انقسام عرض ہے اور اس قسم عرض کی انضمام یا انفصال سے کوئی کمی بیشی لازم نہیں

آتی۔اور کم منفصل کا مثال عدد ہے۔

کیونکہ ہم مثلاً عشرہ کا عدد (جو قابل انقسام بالذات ہے) کو دو حصوں میں تقسیم کر کے پانچ پانچ بنادیں تو انکے درمیان کوئی ایسا عدد بطور حد مشترک نہیں ہے کہ جس کو ہم ایک حصے کا منتہاء اور دوسرے کا مبداء قرار دے سکیں اور کسی ایک کو ملانے سے ایک میں اضافہ اور دوسرے میں نقصان نہ آئے۔

مثلاً ہم ایک طرف کی پانچ سے ایک عدد کو حد مشترک کہیں تو اس کی نسبت مبداء اور منتہاء کی بھی نہیں ہے اور کمی بیشی بھی لازم آتی ہے کیونکہ اب حصہ اول چار اور ثانی چھ بن جائیگا۔لہذٰ اعداد کلہا کم منفصل ہیں۔

تو حرکت فی الکم کا مطلب یہ ہے''کہ جسم نموء یا ذبول (نقصاب) یعنی زیادت یا نقصان میں حرکت کرے''بالفاظ دیگر جس حرکت کے ذریعے سے جسم کے حجم میں کمی یا اضافہ ہو مثلاً ایک جسم چھوٹا تھا وہ آہستہ آہستہ بڑھتا چلا گیا طول،عرض اور عمق میں تو یہ حرکت فی النموء ہے یا ایک جسم بڑا تھا وہ کسی سبب سے گھٹنا شروع ہو جائے تو یہ حرکت فی الذبول کہلاتی ہے۔

اس حرکت فی الکم کی ایک صورت یہ ہے کہ جسم سمن اور ہزال میں حرکت کرے یعنی کوئی جسم صرف موٹا ہوتا چلا جائے یا دبلا پتلا ہوتا جائے۔موٹا ہونے اور نموء میں فرق ظاہر ہے کہ نموء میں جہات ثلاثہ میں اضافہ ہوتا ہے اور موٹا ہونے میں جہتین یعنی عرض اور عمق میں اضافہ ہوتا ہے۔

اس طرح اس حرکت کی ایک نوعیت یہ بھی ہے کہ جسم حرکت کرے تخلخل یا تکاثف میں یعنی جسم کا ہوا وغیرہ کی وجہ سے پھول جانا۔تو اس میں چونکہ اجزاء کا اضافہ نہیں ہوتا اور سمن میں اجزاء کا اضافہ ہوتا ہے۔

اور تکاثف میں حرکت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ایک جسم میں ہوا بھری ہے یا کسی اور وجہ سے تخلخل ہوا تھا اب وہ جسم جم جائے جیسے روئی کو جب مشین کے ذریعہ سے دھنا جائے تو اس میں

تخلخل ہوتا ہے لیکن کچھ عرصہ بعد خود بخود یا کسی عارض کی وجہ سے دوبارہ جم جاتی ہے تو یہ حرکت فی الکم کی صورتیں ہوگئیں۔

(۲) حرکت فی الکیف: کیف اس عرض کو کہتے ہیں جو بالذات تقسیم کا متقاضی نہ ہو، حرکت فی الکیف کا مطلب یہ ہے کہ "کوئی جسم ایک کیفیت سے دوسری کیفیت میں منتقل ہوجائے" جیسے پانی برودت سے حرارت یا حرارت سے برودت کو منتقل ہوجائے جب کہ اصل مائیت بدستور باقی ہوتی ہے۔

(۳) حرکت فی الاین: حرکت فی الاین کا مطلب یہ ہے کہ جسم ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوجائے۔ یعنی ایک مکان سے دوسرے مکان میں چلا جائے۔

(۴) حرکت فی الوضع: وضع کا مطلب یہ ہے کہ ایک جسم کے بعض اجزاء کی نسبت بعض کو اور بعض کی نسبت خارج کو کرنے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس ہیئت کو وضع کہتے ہیں۔ مثلاً زید کی حالت قعود میں بعض اجزاء کی نسبت بعض کو اور بعض کی نسبت امور خارجیہ کو کر کے ایک قسم کی ہیئت حاصل ہوتی ہے اور حالت قیام میں وہ نسبت بدل ہوکر دوسری ہیئت حاصل ہوتی ہے اسی کو وضع کہتے ہیں۔

اب حرکت فی الوضع کا مطلب یہ ہے کہ "کسی جسم کا ایسی حرکت کرنا کہ اس کے اجزاء کی نسبت مکان سے بدلتی رہے لیکن مجموعہ جسم کی نسبت مکان سے نہ بدلے" جیسے پن چکی کی حرکت۔

قوله على الاستدارة: مصنفؒ نے علی الاستدارۃ کی قید لگا کر حرکت فی الوضع کو خاص کردیا ہے گول حرکت کے ساتھ لیکن یہ تخصیص ضروری نہیں۔ تاکہ حرکت فی الوضع کی تعریف انسان کے کھڑے ہونے اور بیٹھنے کی حالتوں کو بھی شامل ہوسکے۔

تیسری تقسیم باعتبار متحرک کے۔

یہ تقسیم حرکت ذاتی کی ہے ۔یعنی حرکت بالذات کی قوت محرکہ کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں (۱) حرکت طبعیہ (۲) حرکت ارادیہ (۳) حرکت قسر یہ۔

(۱) حرکت طبعیہ : قوت محرکہ جسم کے اندر ہواور وہ ذی شعور نہ ہوتو اسے حرکت طبعیہ کہتے ہیں جیسے پتھر وغیرہ کی حرکت سفل کی طرف ثقل کی وجہ سے ہے جو کہ غیر شعوری ہے۔

(۲) حرکت ارادیہ: قوۃ محرکہ جسم کے اندر ہواور وہ ذی شعور ہوتو اسے حرکت ارادیہ کہتے ہیں جیسے انسان کی حرکت نفس ناطقہ کی وجہ سے ہے جو کہ ذی شعور ہے۔

(۳) حرکت قسر یہ: قوت محرکہ اگر امر خارج عن الجسم ہوتو اسے حرکت قسر یہ کہتے ہیں جیسے ثقیل اجسام کی حرکت فوق کی طرف مثلاً ایک پتھر کو ہوا میں پھینکنے سے اس کی فوق کی طرف حرکت ہاتھ کی قوت کی وجہ سے ہے۔

فصل: فی الزمان :اذا فرضنا حرکة واقعة فی مسافة علی مقدار من السرعة وابتدأت معها حرکة اخریٰ ابطأ منها واتفقتا فی الاخذ والترك وجدت البطیئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السریعة والسریعة قاطعة لمسافة اکثر منها واذا کان کذالك کان بین اخذ السریعة وترکها امکان یسع قطع مسافة معینة بسرعة معینة واقل منها ببطوء معین فهذا الامکان قابل للزیادة والنقصان وغیر ثابت اذلایوجداجزاؤه معاً فههنا امکان متقدر غیر ثابت وهو المعنّی من الزمان وهو مقدار الحرکة لانه کم ولا یخلو اما یکون مقدار لِهَیْئَةٍقارةٍ او لِهَیْئَةٍ غیر قارةلا سبیل الیٰ الاول لان الزمان غیر قار وما لا یکون قاراًلا یکون مقداراً لهیئة قارة فهو مقدار لهیئة غیر قارة وکل هیئة غیر قارة فهی الحرکة فالزمان مقدار الحرکة وهو المطلوب ونقول ایضاً ان

الزمان لا بداية ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية فيكون قبل الزمان زمان هذا خلف ولو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فتكون زمانية فيكون بعد الزمان زمان هذا خلف .

ترجمہ: یہ فصل زمانہ کے بیان میں ہے۔جب ہم کسی خاص مسافت پر ایک متحرک کی حرکت کو ایک خاص رفتار کے ساتھ فرض کریں اور ساتھ ایک اور حرکت فرض کریں جو اس سے سست رفتار ہو اور دونوں کی حرکت کا آغاز اور اختتام ایک ساتھ ہو تو سست رفتار حرکت کم مسافت طے کرے گی بنسبت تیز رفتار حرکت سے کہ وہ اس سے زیادہ مسافت طے کرے گی۔

جب ایسا ہوا تو حرکت سریعہ کی ابتداء اور انتہاء کے درمیان ایک امر ممتد ہوگا کہ جس میں اس قسم کی حرکت اتنی مسافت طے کر سکتی ہو اور سست رفتار حرکت اس سے کم مسافت طے کرتی ہو پس وہ امر ممتد زیادت اور نقصان کا قابل ہے اور غیر متقرر ہے اس لئے کہ اس کے اجزاء ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے پس یہاں ایک امکان غیر متقررہ ثابت ہو گیا اور زمانہ سے وہی مراد ہے اور زمانہ حرکت کی مقدار ہے اس لئے کہ زمانہ ایک مقدار ہے تو یا وہ ہیئت متقررہ کی مقدار ہوگا یا غیر متقررہ کی۔لیکن ہیئت متقررہ کی مقدار نہیں ہو سکتا اس لئے کہ زمانہ خود غیر متقرر ہے اور جو خود غیر متقررہ ہو۔وہ ہیئت قارہ کی مقدار نہیں ہو سکتا اور ہیئت غیر قارہ حرکت ہوتی ہے پس زمانہ مقدار ہے حرکت کی اور یہی مطلوب ہے۔

اور اسی طرح زمانہ ازلی اور ابدی ہے اس لئے کہ اگر زمانہ کے لئے ابتداء ہو تو وجود زمانہ پر عدم زمانہ مقدم ہوگا ایسی قبلیت کے ساتھ جو بعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے اور ہر وہ قبلیت جو بعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے وہ قبلیت زمانی ہوتی ہے پس زمانہ سے پہلے زمانہ لازم ہوگا جو کہ خلاف المفروض ہے۔اور اگر زمانہ کے لئے انتہاء ہو تو عدم زمانہ بعد میں ہوگا ایسی بعدیت کے ساتھ جو

قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہوسکے اور ہر وہ بعدیت جو قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہوسکے وہ بعدیت زمانی ہوتی ہے تو زمانہ کے [illegible] زمانہ لازم ہوگا یہ بھی خلاف المفروض ہے۔ (پس زمانہ ازلی اور ابدی ہے)

تشریح: اس فصل کے اہم مقاصد:

(۱) زمانہ کا نفس تصور بالفاظ دیگر زمانہ کی حقیقت (۲) زمانہ کی وجود میں اختلاف اور اثبات وجود زمانہ (۳) اثبات سرمدیۃ الزمانہ (۴) زمانہ مقدار حرکت ہونے کا اثبات۔

زمانے کے وجود کے متعلق متعدد اقوال ہیں۔

(۱) متکلمین کے نزدیک زمانہ کوئی شئی موجود نہیں ہے بلکہ زمانہ امر موہوم ہے۔

(۲) دھریہ کے نزدیک زمانہ واجب الوجود ہے یعنی ضروری الوجود ہے۔

(۳) بعض دیگر حکماء کے نزدیک زمانہ فلک اعظم کا نام ہے۔

(۴) بعض فلاسفہ کے نزدیک زمانہ فلک اعظم کی حرکت کا دوسرا نام ہے۔

(۵) حکماء مشائین ارسطو وغیرہ کے نزدیک زمانہ امر موجود ہے اور فلک اعظم کی حرکت کی مقدار کا نام ہے۔ اور یہی قول عند المصنف معتبر ہے اور اسی کو ثابت کرنے کیلئے یہ فصل قائم کیا ہے۔

زمانہ کے حقیقت کا اثبات: مصنفؒ زمانہ کی حقیقت ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم ایک مبدأ سے ایک تیز رفتار حرکت فرض کریں اور دوسری سست رفتار حرکت فرض کریں۔ دونوں کی ابتداء اور انتہاء ایک وقت میں ہو تو ظاہر ہے کہ حرکت سریعہ نے ایک کلومیٹر کی مسافت طے کی ہے تو حرکت بطیہ نے آدھا کلومیٹر کی مسافت طے کی ہوگی تو دونوں حرکتوں کی ابتداء اور انتہاء میں ایک ایسا امر ممتد ہے کہ جس میں تیز رفتار حرکت نے ایک کلومیٹر اور سست رفتار حرکت نے آدھا کلومیٹر کی مسافت طے کی ہے پس یہی امر ممتد زمانہ ہے اور اسی امر ممتد کو مصنفؒ نے امکان واسع سے تعبیر کیا ہے، اور اسی امر ممتد کا نام اور تعبیر ہم وقت، منٹ، گھنٹہ، دن، ہفتہ، مہینہ اور سال

وغیرہ سے کرتے ہیں یہ زمانہ کے نفس مفہوم کی دلیل ہے۔

زمانہ امر موجود ہونے کی دلیل: دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ امر ممتد بعض صورتوں میں زیادت اور نقصان کو قبول کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ دونوں حرکتوں کے مبدأ میں اختلاف ہو مثلا ایک حرکت ٹھیک دس بجے شروع ہوا اور دوسری دس بج کر پانچ منٹ پر شروع ہوا اور انتہاء دونوں کی ساڑھے دس بجے ہو تو اس امر ممتد میں ابتداء کے لحاظ سے زیادت اور نقصان آ گیا۔

اسی طرح ابتداء اگر دونوں کی دس بجے سے ہو لیکن انتہاء ایک کی دس بج کر پچیس منٹ پر اور دوسری کی ساڑھے دس بجے ہو تو اس امر ممتد میں انتہاء کے لحاظ سے زیادت اور نقصان آ گیا۔ اور یہ قانون مسلمہ ہے کہ جو چیز زیادت اور نقصان کو قبول کرے وہ امر موجود ہوتا ہے معلوم ہوا کہ زمانہ موجود ہے

زمانہ مقدار حرکت ہونے کی دلیل: دلیل سے پہلے ایک بات ذہن میں رکھیں کہ قارالذات کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز اپنے تمام اجزاء سمیت ایک آن میں جمع ہو سکے اور غیر قار الذات کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز اپنے تمام اجزاء سمیت ایک آن میں جمع نہ ہو سکے بلکہ اس کے اجزاء یکے بعد دیگرے (تدریجا) وجود میں آتے رہیں۔

بالفاظ دیگر یوں کہیں کہ غیر قارالذات ہر وہ چیز کہلاتی ہے جس کے اجزاء میں ہر اول کا عدم بعد الوجود علت ہو ثانی کیلئے۔ جب قارالذات اور غیر قارالذات کی پہچان ہوگئی تو اب دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ زمانہ چونکہ خود غیر قارالذات ہے جس کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے اپنے قول وغیر ثابت سے۔ یعنی زمانہ غیر متقرر ہے۔

پس جب زمانہ کم اور مقدار ہے تو یا تو ایسی ہیئت کے لیے مقدار ہوگا جو قارالذات ہو یا ایسی ہیئت کے لیے جو غیر قارالذات ہو اول احتمال باطل ہے اس لیئے کہ زمانہ خود غیر قارالذات ہے اور قانون یہ ہے کہ غیر قارالذات قارالذات کیلئے مقدار نہیں ہوسکتا۔ اور غیر قارالذات ہیئت

حرکت ہے معلوم ہوا کہ زمانہ مقدار حرکت ہے۔

ونقول ایضا ان الزمان لا بدایة له ولا نهایة له .الخ: یہاں سے مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عند المشائین زمانہ ازلی وابدی یعنی سرمدی ہے مطلب یہ ہے کہ اس کی ابتداء نہیں ہے اس لیے کہ زمانہ کی اگر کوئی ابتداء ہو تو اس ابتداء سے پہلے زمانہ کا عدم ہوگا۔

تو یہ عدم زمانہ متصف ہوگا ایسی قبلیت کے ساتھ جو بعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے۔اور جو قبلیت بعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے وہ قبلیت زمانی ہوتی ہے تو زمانہ سے پہلے زمانہ کا ہونا لازم ہوگا جو کہ خلاف المفروض ہے،لہذا زمانہ کی ابتداء نہیں تو زمانہ کا ازلی ہونا ثابت ہو گیا۔

اور یہ زمانہ ابدی بھی ہے یعنی اس کی کوئی انتہاء نہیں کیونکہ اگر زمانہ کی انتہاء ہو جائے تو ایک مرحلہ ایسا ہوگا کہ وہاں عدم زمانہ بعد میں ہوگا وجود زمانہ سے۔

ایسی بعدیت کے ساتھ جو قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے اور ہر ایسی بعدیت جو قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے وہ بعدیت زمانی ہوتی ہے تو زمانہ کے بعد زمانہ کا ہونا لازم آئیگا یہ بھی خلاف المفروض ہے

لہذا زمانہ ابدی ہے۔پس ثابت ہو گیا کہ زمانہ ازلی اور سرمدی یعنی ابدی ہے۔



الفن الثانی فی الفلکیات

جب مصنفؒ قسم ثانی کے فن اول سے فارغ ہو گئے جو ما یعم الاجسام سے متعلق تھا تو اب فن ثانی بیان فرما رہے ہیں جو فلکیات کے متعلق مباحث پر مشتمل ہے۔یہ فن آٹھ فصلوں پر مشتمل ہے۔فصل اول فلک کے مستدیر ہونے کے بیان میں ہے۔فصل ثانی فلک کے بسیط ہونے کے بیان میں ہے فصل ثالث فلک کے حرکت مستدیرہ کا قابل ہونے کے بیان میں ہے۔فصل رابع فلک کے

نا قابل خرق والالتیام ہونے کے بیان میں ہے۔فصل خامس فلک کے متحرک علی الاستدارہ ہونے کے بیان میں ہے۔فصل سادس فلک کے متحرک بالارادہ ہونے کے بیان میں ہے۔فصل سابع حرکت مستدیرہ کی قوت محرکہ بعیدہ کے مجرد ہونے کے بیان میں ہے۔اور فصل ثامن قوت محرکہ قریبہ کے جسمانیہ ہونے کے بیان میں ہے۔

فلک کی تعریف: جسم ذومقدار کروی الشکل ذونفس متحرك علی الاستدارۃ بالذات بلالون . یعنی فلک وہ جسم ہے جو جہات ثلاثہ رکھتا ہے نفس رکھنے والی گول شکل ہے بالذات گول حرکت کرتا ہے اور اس کا کوئی خاص رنگ نہیں ہے۔

فلک کے وجود میں جدید سائنس والوں کا اختلاف:

یہ اختلاف بے جا ہے۔کیونکہ جدید سائنس کا نظریہ ہے کہ آسمان کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے ان کے اس قول ونظریہ کی بنیاد ''قواعد فیثا غورث'' ہیں جو کسی زمانہ میں علم ریاضی کا بڑا ماہر تھا اس نے کہا تھا کہ آسمانوں کا کوئی وجود نہیں ہے اس لیے کہ علم حساب کے قواعد کے مطابق اگر آسمانوں کا کوئی جسم موجود ہوتا تو اس کائنات کا نظام اور کواکب سبعہ سیارہ (جو آج کل گیارہ تک دریافت ہو چکے ہیں) کی موجودہ خاص قسم کی حرکات اس مخصوص نظم پر نہ ہوتیں اور دوسرا یہ کہ آسمانوں کے وجود پر کوئی دلیل بھی موجود نہیں ہے۔

فیثا غورث کے اس نظریہ کا جواب یوں دیا جاتا ہے کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ آسمانوں کے وجود پر نصوص قرآنی اور احادیث مبارکہ گواہ ہیں کہ سات آسمان مستقل ایک ترتیب کے ساتھ موجود ہیں۔اور دوسری بات یہ کہ قاعدہ یہ ہے کہ کسی چیز کے وجود پر دلیل کا نہ ہونا اس چیز کے عدم کی دلیل نہیں۔

تو فیثا غورث کے نظریہ کی بنیاد اس امر فاسد پر ہوئی کہ انہوں نے عدم وجود الدلیل کو عدم الشی کی دلیل قرار دیا ہے جو کہ باطل ہے۔جب کہ ہمارے پاس دلائل نقلیہ قطعیہ موجود ہیں جن کی

صحت میں کوئی شک نہیں لہٰذا آسمانوں کا وجود ضرور ہے۔

فصل: فی اثبات کون الفلك مستديراً وبيانه ان ههنا جهتين لا تتبدلان احدهما فوق والاخرى تحت وكل واحدة منهما موجودة ذات وضع غير منقسمة فی امتداد ماخذالحركة ومتى كان كذالك كان الفلك مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها ولما امكن اتجاه المتحرك اليها وانما قلناانها غير منقسمة لانها لو انقسمت ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين من الجهة وتحرك فاماان يتحرك من المقصدا والى المقصد فان تحرك من المقصد لم يكن ابعدا لجزئين من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة واذا ثبت هذا فنقول تحدد الجهات ليس فی خلاء لاستحالته ولافی ملأمتشابه والالما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع فلايكون احدٰهما مطلوبة والاخرىٰ متروكة هف فاذاً تحدد الجهات فی اطراف ونهايات خارجة عن الملأالمتشابه ومتى كان كذالك كان تحددها بجسم كُرویٌّ لان تحددها اماان يكون بجسم واحد او باكثر فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريّا لان الجسم الذى ليس بكرىّ لا يتحدد به جهة السفل لا ن جهة السفل غاية البعد والالتبدّلت بالنسبة الى ماهو ابعد منه ولا يتحدد ها به غاية البعد فلا يتحدد به جهة السفل وان كان باجسام متعددةوجب ان يحيط بعضها ببعض والالم يتعين بها غاية البعد لان ماهو ا بعد عن بعضها فهواقرب من الأخر وكلما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع فيجب ان يكون بعضها محيطا بالأخر فحصل المطلوب

ترجمہ: اس فصل میں فلک گول ہونے کا بیان ہے تفصیل یہ ہے کہ یہاں (زمین اور آسمان کے درمیان) دو ایسی جہتیں ہیں جو تبدیل نہیں ہوتیں ایک فوق اور دوسری تحت ہے اور ان میں ہر ایک موجود مشار الیہ اشارہ حسیہ کی اور غیر منقسم ہے سمت حرکت یعنی عمق میں۔

اور جب ایسا ہے تو ضرور فلک مستدیر ہوگا اور بے شک ہم نے کہا کہ جہت موجود اور مشار الیہ اشارہ حسیہ کی ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتو جہت کے لئے اشارہ ممکن نہ ہوتا اور نہ جہت کے لئے کسی متحرک کا متوجہ ہونا صحیح ہوتا اور بے شک ہم نے کہا کہ جہت غیر منقسم ہے اس لئے کہ اگر جہت منقسم ہوتو جسم حرکت کر کے جزا اول تک پہنچ کر حرکت جاری رکھے تو یہ حرکت مقصد سے ہوگی یا مقصد کیلئے ہوگی اول صورت میں ابعد الجزئین جہت نہیں ہوگا۔

اور دوسری صورت میں اقرب الجزئین جہت نہیں ہوگا حالانکہ دونوں جہات کے اجزاء فرض کئے تھے اور جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم کہتے ہیں کہ جہات کا تعین کرنے والا خلاء نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ محال ہے اور نہ ملاء متشابہ۔ ورنہ جہت مختلف بالطبع نہیں ہوگی پھر ایک جہت مطلوب اور دوسری متروک نہیں ہوگی اور یہ خلاف المفروض ہے پس جہات کے لئے محدد ملاء متشابہ کے اطراف ونہایات ہونگے جو خارج ہونگے ملاء متشابہ سے۔

اور جب اس طرح ہوا تو جہات کا تعین جسم کروی سے ہوگا۔

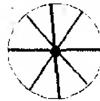
کیونکہ جہت کی تحدید یا ایک جسم سے ہوگی یا متعدد حدود سے ہوگی اگر ایک جسم سے ہوتو واجب ہے کہ وہ کروی ہو کیونکہ جسم غیر کروی سے جہت سفل کا تعین نہیں ہوسکتا اس لئے کہ سفل غایۃ بُعد کو کہتے ہیں ورنہ اس کی نسبت تبدیل ہوگی ابعد الجسمین کے لحاظ سے۔

اور اس سے انتہائی بعد کا تعین نہیں ہوگا تو پھر جہت سفل کا تعین بھی نہیں ہوگا اور اگر اجسام متعددہ سے ہوتو ضروری ہوگا کہ بعض اجسام، بعض کے لئے محیط ہوں ورنہ غایۃ البعد کا تعین نہیں ہوگا کیونکہ وہ جہت ایک جسم کے لئے اقرب اور دوسرے کے لئے ابعد ہوگی اور جب دونوں سے غایۃ

بعد میں فرض کریں تو وہ مجموعہ سے غایۃ بعد میں نہیں ہوگی پس ضروری ہوا کہ بعض اجسام محیط ہوں بعض کے لئے تو مطلوب حاصل ہوگا۔

تشریح: فصل کا دعویٰ: اس فصل کا دعوٰی یہ ہے کہ فلک مستدیر یعنی شکل کروی پر ہے۔

شکل کروی کی تعریف: ہر وہ جسم جس کا ایک سطح نے احاطہ کیا ہو اور اس جسم کے مرکز میں ایسا نقطہ فرض کیا جانا ممکن ہو کہ جس سے جسم کے ہر طرف مساوی خطوط نکلیں شکل کروی کہلاتا ہے۔ مثلاً



فصل کا دعوٰی ثابت کرنے کے لئے چند امور کا سمجھنا ضروری ہے۔

امر اول: جہت فوق اور تحت حقیقی کا اثبات:

جہات کل چھ ہیں ۔جو جہات ستہ کے نام سے مشہور ہیں۔قدام، خلف، یمین، یسار، تحت اور فوق۔اول الذکر چار جہات اضافی ہیں کیونکہ یہ نسبت کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہیں۔

مثلاً آپ قبلہ رو کھڑے ہوں تو آپ کے دائیں ہاتھ کی طرف یمین، بائیں طرف یسار، قبلہ کی طرف قدام اور مشرق کی طرف خلف ہوگی۔

اور جب آپ اسی مقام پر مشرق کی طرف منہ موڑ دیں تو جو پہلے یمین تھی اب یسار ہوگی اور یسار یمین۔اسی طرح جو پہلے قدام تھی اب خلف اور جو پہلے خلف تھی اب قدام ہوگی لیکن فوق اور تحت اضافی اور حقیقی دونوں ہوتی ہیں۔

اضافی ہونے کی مثال: اس وقت ہم درس گاہ کے اندر ہیں تو چھت فوق میں اور ہم تحت میں ہیں لیکن جب ہم چھت کے اوپر چڑھیں گے۔تو نسبت بدل جائے گی یعنی ہم فوق میں اور چھت تحت میں ہوگی۔

حقیقی ہونے کی مثال: جبکہ فوق اور تحت حقیقی میں کسی صورت میں تبدیلی نہیں آتی مثلاً انسان جب اپنے طبعی قیام کے ساتھ (پاؤں زمین کی طرف اور سر آسمان کی طرف) کھڑا ہوتا ہے تو اس کے اوپر کی طرف فوق اور نیچے کی طرف تحت ہوتا ہے۔

اور جب غیر طبعی حالت (پاؤں اوپر کی طرف اور سر نیچے کی طرف) میں کھڑا ہو تب بھی فوق اوپر کی طرف اور تحت نیچے کی طرف ہی ہوگا۔ فوق اور تحت کی نسبت نہیں بدلتی۔ یہ ہے فوق اور تحت حقیقی جو غیر متبدل اور غیر متغیر ہیں۔

یہاں یہ ذہن نشین کرلیں کہ فوق یا تحت مقصد حرکت ہوتے ہیں۔

امر دوم: مقصد حرکت: کسی جسم کا مقصد حرکت وہ کہلاتا ہے کہ جسم اس کو پہنچ کر مزید آگے حرکت نہ کرے۔ نفس جہات موجود ہونے کی دلیل یہ ہے کہ فوق اور تحت کی طرف اشارہ کیجاتی ہے، اور ہر وہ چیز جس کی طرف اشارہ حسی کیجا سکتی ہو وہ موجود ہوتا ہے۔

اور فوق اور تحت غیر منقسم ہونے کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر فوق اور تحت غیر منقسم نہ ہوں بلکہ عمق میں قابل تقسیم ہوں تو کم از کم دو اجزاء تو ہونگے اب کوئی جسم مثلاً تحت سے فوق کی طرف حرکت کرتے ہوئے فوق کے جزء اول کو پہنچ جائے۔

تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا، جزء ثانی کی طرف متحرک رہیگا یا جزء اول میں ساکن رہیگا اول صورت میں جزء اول فوق نہیں ہوگا کیونکہ فوق مقصد حرکت کا نام تھا اور مقصد سے آگے مزید حرکت نہیں ہوسکتی اور دوسری صورت میں جزء ثانی فوق نہیں ہوگا۔

کیونکہ اگر یہ مقصد حرکت ہوتا تو جسم اس کی طرف ضرور حرکت کرتا معلوم ہوا کہ فوق غیر منقسم ہے اس کے اجزاء ہیں ہی نہیں۔

واذا ثبت هذا فنقول تحدد الجهات ... الخ: ۔ اور جب جہت موجود اور ماخذ الحرکت میں غیر منقسم ہونا ثابت ہوگیا تو اب یہ سمجھ لو کہ جہت بذات خود کوئی مستقل موجود نہیں ہے یعنی قائم

بالذات نہیں بلکہ کسی محل کے ساتھ قائم ہے۔

کیونکہ جہت بالذات قائم ہوکر اگر نا قابل انقسام اصلاً ہے تو جز لا یتجزیٰ لازم ہوگا اور قابل انقسام طولاً فقط ہونے سے خط جوہری اور طولاً وعرضاً قابل انقسام ہونے سے سطح جوہری لازم آئینگے حالانکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ خط جوہری یا سطح جوہری اور جزء لا یتجزیٰ کا وجود علی سبیل الاستقلال باطل ہے۔ معلوم ہوا کہ جہت کسی کے ساتھ قائم ہے اور اس ما قام بہ کے ذریعے سے ان جہات کو ذات الوضع اور متعین ومحدد کیا جا سکتا ہے۔

اب اس محدد کے لیے کئی احتمال ہیں (۱) وہ خلاء ہو یعنی خلاء کی وجہ سے فوق اور تحت کا تعین ہو جائے (۲) ملاء متشابہ کے اندر واقع ہونے کی وجہ سے متعین ہو گیا ہو (۳) ملاء متشابہ کے اطراف اور نہایات سے تعین آجائے یعنی جہات ملاء متشابہ سے خارج ہوں اور اس کے اطراف سے ان کی تحدید ہو جائے۔

اول احتمال اس لیے باطل ہے کہ حکماء مشائین کے نزدیک خلاء کا وجود ہی محال ہے وہ کہتے ہیں کہ خلاء کوئی چیز نہیں کیونکہ اگر کوئی بھی فراغ یعنی بظاہر خالی جگہ ہو تو کم از کم اس میں ہوا ضرور ہوتی ہے لہٰذا یہ سب ملاء (بھرا ہوا) ہے نہ کہ خلاء۔

اور دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ ملاء متشابہ اس بسیط جسم سے عبارت ہے جو ایک ہی حقیقت وطبعیت کے اجزاء سے مرکب ہو تو اس صورت میں فوق اور تحت بھی ملاء متشابہ کے اجزاء ہونے کی حیثیت سے ایک طبعیت کے ہونگے۔

اور ایک ہی طبعیت کے اجزاء کے درمیان طبعاً تغایر نہیں ہوتا حالانکہ ان دونوں کے درمیان تغایر طبعی ہے تو ہر ایک مطلوب اور مہروب (یعنی متروک) نہیں ہونگے کیونکہ ایک طبعیت کے اجزاء میں ایک مطلوب اور دوسرا متروک نہیں ہوتا۔

حالانکہ فوق سے کوئی جسم تحت کو حرکت کرے تو فوق متروک اور تحت مطلوب ہوتا ہے اسی طرح عکس

کو بھی سمجھ لیجئے جب احتمال اول اور ثانی باطل ہو گئے تو احتمال ثالث متعین ہو گیا کہ جہات کا تعین ملاء متشابہ کی اطراف سے ہوتا ہے۔

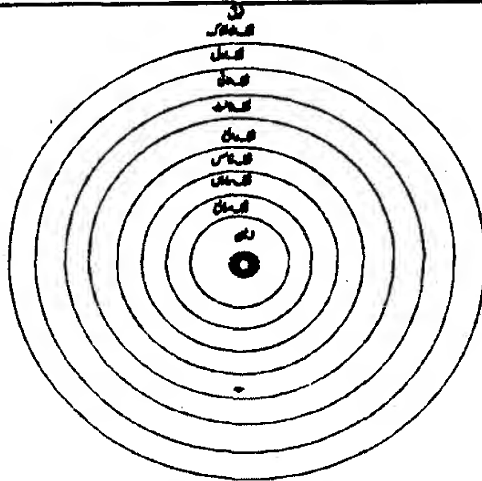
ومتی کان کذالك کان تحددها بجسم کری لان تحددها اما... الخ: ۔جب یہ ثابت ہو گیا کہ جہات کا تحدُّد اور تعیُّن ملاء متشابہ کی اطراف سے ہوتا ہے تو یہ ضروری ہو گیا کہ جس ملاء سے جہات کا تعین اور تحدد ہوتا ہے وہ کروی (گول) ہو اس لیے کہ تحدد یا ایک جسم سے آئیگا یا متعدد اجسام سے شق اول میں اس کا کروی ہونا ضروری ہے ورنہ جہت سفل کا تعین نہیں ہوتا کیونکہ جہت سفل جہت فوق سے غایت بعد پر ہوتی ہے۔

اور جسم غیر کروی میں غایت بعد متصور نہیں ہے اور دوسری صورت میں ان اجسام متعددہ میں سے بعض کا بعض کے لیے محیط ہونا ضروری ہوگا ورنہ پھر بھی جہت سفل کا غایت بعد متصور نہ ہونے کی وجہ سے تحدد نہیں ہوتا لہٰذا بعض اجسام بعض کے لیے محیط ہونگے اور جب بعض اجسام بعض کے لیے محیط ہوں تو وہ کروی ہی ہوتے ہیں۔

اور کروی ہی کے ذریعے سے دونوں جہات کا صحیح تعین ہو سکتا ہے کیونکہ جہت فوق سب سے اول محیط جسم کے محدب (سطح فوقانی) کا نام ہے جب کہ سفل تمام اجسام محیطہ کے اندر والے جسم کے مرکز میں نقطہ موہومہ کا نام ہے کہ جس سے تمام اطراف محیطہ کے لیے خطوط اور نسبت برابر ہو۔

چنانچہ قدیم اہل فلسفہ والوں کے نزدیک افلاک اور زمین ایک دوسرے کو اس طرح محیط ہیں؛

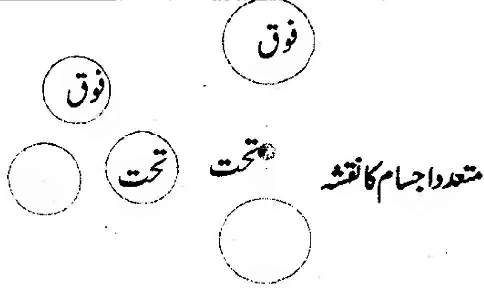
نقشہ افلاک



جہت سفل کے نقطہ سے فلک الافلاک کی کسی بھی طرف خطوط کھینچنے سے خطوط مساوی نکلیں گے اور اسی طرح باقی تمام اجسام محیطہ میں بھی ہوگا غایت بعد کا یہی مطلب ہے۔

اور اگر یہ اجسام متعددہ غیر محیطہ ہوں تو جہات میں غایت بعد متحقق نہیں ہوگی اس لیے کہ فوق کے لیے بعض اجسام نہایت بعد میں ہونگے تو بعض اجسام نہایت قرب میں ہونگے لہذا نسبت مساوی نہیں ہوگی مثلاً آپ دو اجسام فرض کریں ایک فوق دوسرا تحت تو جسم فوقانی کا محدب فوق ہوگا اور تحت اس سے غایت بعد میں ہونا چاہیئے۔

اب تحت اگر دونوں اجسام کے درمیان خط واصل فرض کر کے اس میں نقطہ فرض کیا جائے تو یہ دونوں سے غایت بعد میں نہیں ہے۔اور اگر ایک کے اندر نقطہ فرض کیا جائے تو اس کے لیے نہایت قرب میں ہوگا تو یہ مجموعہ سے غایت بعد میں نہیں ہوگا اس لیے کہ غایت بعد میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس جہت سے کسی بھی جسم کے لیے نسبت مساوی ہو متعدد اجسام کا نقشہ یہ ہوگا



فیجب ان یکون بعضھامحیطا بالآخر فحصل المطلوب: ۔ جب جہات کا محدد ایک جسم غیر کروی یا متعدد اجسام غیر محیطہ نہیں ہو سکتے تو ضروری ہے کہ متعدد اجسام محیطہ سے جہات کا تعین ہو اور اجسام محیطہ کروی ہی ہوتے ہیں پس معلوم ہوا کہ فوق اور تحت حقیقی کا تعین کرنے والا جسم (جو کہ فلک ہے) کروی الشکل ہے "**وھو المطلوب**"

فصل: فی ان الفلك بسیط ای لم یترکب من اجسام مختلفة الطبائع لا یقبل الحرکة المستقیمة ومتی کان کذالك کان بسیط اما انه لا یقبل الحرکة المستقیةفلان کل ما یقبل الخرکة المستقیمة فانه متجه الی جهة وتارك لاخریٰ وکل ما هذا شانه فالجهات متحددة قبله لا به و الفلك لیس کذالك بل یتحدد به الجهات فلا یکون قابلا للحرکت المستقیمة ومتی کا ن کذالك وجب ان یکون بسیطا اذلو کان مرکبا فاما ان یکون کل واحد من اجزائه علی شکل طبعی او قسری لا سبیل الی الاول والا لکان کل واحد منها کریا لان الشکل الطبعی للبسیط هو الکرة ولو کان کل واحد منها کرة لا ستحال ان یحصل من مجموعها سطح کری متصل الاجزاء ولا سبیل الی الثانی لانه لو لم یکن کل واحد منها کرة فیکون طالبا للشکل الطبعی فیکون قابلا للحرکة المستقیمة هف

ترجمہ: اس فصل میں یہ بیان ہوگا کہ فلک عناصر مختلفہ سے مرکب نہیں ہے اس لئے کہ فلک حرکت مستقیمہ کا قابل نہیں اور ہر وہ چیز جو حرکت مستقیمہ قبول نہ کرے وہ بسیط ہوتا ہے جہاں تک یہ کہ فلک حرکت مستقیمہ کا قابل نہیں اس لئے کہ ہر وہ چیز جو حرکت مستقیمہ کی قابل ہو وہ ایک جہت کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو دوسری جہت کو ترک کرتی ہے اور جب صورت حال یہ رہے تو جہات فلک سے پہلے متعین ہوں گی نہ کہ فلک سے۔

حالانکہ جہت کی تحدید فلک ہی سے آتی ہے پہلے نہیں۔ پس وہ حرکت مستقیمہ کا قابل نہیں رہا اور جب ایسا ہوا تو ضروری ہے کہ وہ بسیط ہو کیونکہ اگر مرکب ہو تو ہر جز شکل طبعی پر ہوگا یا قسری پر ہوگا۔ لیکن طبعی پر نہیں ہوسکتا کیونکہ پھر ہر جز کروی ہوگا اس لئے کہ جسم بسیط کی شکل طبعی کروی ہوتی ہے تو اجزاء کی اشکال طبعیہ بھی کروی ہوں گی۔

اور فلک کے اجزاء کا کروی الشکل ہونا اس لئے محال ہے کہ اجزاء کرویہ سے فلک کی سطح متصلہ نہیں بن سکتی اور شکل قسری بھی نہیں ہوسکتی اس لئے کہ اگر ہر جز کروی نہ ہو تو ہر جز اپنی شکل طبعی کی طرف حرکت مستقیمہ کر کے رجوع کرے گا اور یہ خلاف المفروض ہے کیونکہ پھر فلک حرکت مستقیمہ کا قابل ہوگا **وقد مر بطلانہ.**

تشریح: فصل کا دعویٰ: فصل کا دعویٰ یہ ہے کہ فلک بسیط ہے۔ بسیط کے مختلف معانی ہیں مثلاً (۱) لا جزء لہ۔ جس کا کوئی جز نہ ہو جیسے نقطہ (۲) جس میں قلت الاجزاء ہو مثلاً خط بمقابلہ سطح اور سطح بمقابل جسم اسی طرح قضیہ موجہہ بسیطہ بمقابلہ مرکبہ وغیرہ لیکن یہاں تیسرا معنی مراد ہے کہ فلک ایسے اجزاء سے مرکب نہیں ہے جو مختلفۃ الطبائع ہوں جیسا کہ موالید ثلاثہ حیوانات، نباتات، اور جمادات مختلف طبائع اور مختلف عناصر سے مرکب ہوتے ہیں فلک اس طرح نہیں ہے بلکہ ایک ہی طبعیت (صورت نوعیہ) سے مرکب ہے۔

دعویٰ کی دلیل: لانہ لا یقبل الحرکۃ الم

ستقیمۃ : یہاں سے دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔حرکت مستقیمہ لغت میں خط مستقیم پر حرکت کرنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں حرکت اینیہ کو کہتے ہیں (یعنی جسم کا حرکت کرتے ہوئے ایک مکان سے دوسرے مکان میں جانا) چاہے خط مستقیم پر ہو یا خط دائرہ پر ہو تو یہاں حرکت مستقیمہ اصطلاحی مراد ہے۔اور مطلب یہ ہوگا کہ فلک حرکت وضعیہ کو قبول کرتا ہے حرکت اینیہ قبول نہیں کرتا۔

مذکورہ عبارت دلیل کا صغریٰ ہے۔اور متی کان کذالك کبریٰ ہے یعنی فلک حرکت مستقیمہ قبول نہیں کرتا ہے اور ہر وہ چیز جو حرکت مستقیمہ قبول نہ کرے وہ بسیط ہوتی ہے پس نتیجہ یہ ہوگا ''فالفلك بسیط'' صغریٰ اور کبریٰ کی دلیل آگے بیان کررہے ہیں لیکن آپ نے اندازہ لگایا ہوگا کہ یہ دلیل شکل اول ہے جب کہ شکل اول کے لیے ایجاب الصغریٰ ضروری۔ہے حالانکہ یہاں صغریٰ سالبہ ہے جواب آسان ہے کہ لایقبل القسمۃ بمعنی غیر قابل للحرکت المستقیمۃ ہے جو کہ موجبہ ہے۔

صغریٰ کی دلیل: اما انہ لا یقبل الحرکت المستقیمۃ الخ۔صغریٰ کی دلیل کا خلاصہ

یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ اینیہ کا قانون یہ ہوتا ہے کہ اس میں جسم ایک مبدأ کو چھوڑ کر دوسرے کو طلب کرتا ہے اور جو مطلوب ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ پہلے متعین ہو تب کوئی جسم اس کو طلب کرسکتا ہے اس قاعدہ کے پیش نظر اگر فلک حرکت مستقیمہ (اینیہ) میں حرکت کرے تو مثلاً تحت سے فوق کی طرف حرکت کرتا ہے تو تحت متروک اور فوق مقصود و مطلوب ہوگا۔

لہذا فوق فلک سے پہلے متعین ہوگا حالانکہ یہ ثابت ہوچکا ہے کہ جہات کا تعین فلک ہی سے ہوتا ہے اس سے پہلے نہیں ہوسکتا تو یہ نہ صرف خلاف المفروض بلکہ خلاف الثابت ہونے کی وجہ سے باطل ہے لہذا فلک حرکت مستقیمہ کا قابل نہیں ہے۔

کبریٰ کی دلیل: ومتی کان کذالك وجب ان یکون بسیطا . کبریٰ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب فلک کے لیے حرکت مستقیمہ کا قابل نہ ہونا ثابت ہوگیا تو ضروری ہے کہ فلک بسیط ہو اس لیے کہ مرکب ہونے کی صورت میں اس کے اجزاء دو حال سے خالی نہیں ہونگے یا شکل طبعی پر ہونگے یا شکل قسری پر ہونگے۔

اول شق باطل ہے اس لیے کہ فلک کروی الشکل ہے تو اس کے تمام اجزاء کی شکل طبعی کروی ہوگی اور یہ باطل ہے کیونکہ متعدد اجزاء کرویہ سے ایک سطح متصل للفلک نہیں بن سکتی ۔ اور شق ثانی بھی باطل ہے اس لیے کہ یہ اجزاء جو شکل قسری پر ہیں مقتضی ہونگے شکل طبعی کے کیونکہ ہر چیز اپنی شکل طبعی کی مقتضی ہوتی ہے تو یہ اجزاء شکل قسری سے شکل طبعی کے لیے رجوع حرکت مستقیمہ کے ساتھ کرینگے حالانکہ فلک کے لیے حرکت مستقیمہ کا قابل نہ ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

جب دونوں شقیں باطل ہوگئیں تو معلوم ہوا کہ فلک مرکب ہی نہیں پس ثابت ہو گیا کہ فلک بسیط ہے وھو المطلوب.

فصل: فی ان الفلك قابل للحركة المستديرة لان كل جزء من اجزائه المفروضة فيه لا يختص بما يقتضى حصول وضع معين ومحاذاة متعينة لتساوى الاجزاء فى الطبعيه فكل جزء يمكن ان يزول عن وضعه ومتى كان كذالك كان قابلا للحركة المستديرة ونقول ايضاً يجب ان يكون فيه مبدء ميل مستدير يتحرك به والا لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالى كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن فى طبعه مبدء ميل مستدير لما قبل الميل من خارج فلا يكون فيه ميل اصلاً فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة وانما قلنا انه لو لم يكن فى طبعه مبدء ميل مستدير لما قبل الميل من خارج لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة فى زمان ويكون ذالك

الزمان اقصر من زمان حركة ذى ميل ويتحرك بمثل تلك القوة فى عين تلك المسافة والا لكان الشىء مع العلائق الطبعى كهو لا معه هف وذالك الزمان الاقصر لـه نسبت لا محالة الى الزمان الا طول فاذا فرضنا ذا ميل اخر ميله اضعف من ذى الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الى الزمان الاطول فيتحرك بمثل تلك القوة فى مثل زمان عديم الميل مثل مسافته لان الحركة تزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة الميلية التى فى الجسم لانه لو انتقص الشىء من القوة التى فى الجسم و لا يزداد السرعة لم تكن القوة الميلية مانعة من الحركة هف فظهر ان الجسم القليل الميل والذى لا ميل فيه متساويان فى السرعة وهومحال وهذا المحال انما لزم من فرض تحرك ذالك الجسم الذى لا ميل فيه اصلا ومن فرض الميل الذى نسبته الى الميل الاول كنسبة الزمان عديم الميل الى زمان ذى الميل الاول لكن فرض الميل على النسبت المذكورة ممكن فهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذى لا ميل فيه اصلا فيكون محالا ونقول ايضا ان الفلك لا يكون فى طبعه مبدء ميل مستقيم والا لكانت الطبعية الواحدة تقتضى الا لرين المتنافيين هف:

ترجمہ: اس فصل میں فلک کے حرکت مستدیرہ کے قابل ہونے کا بیان ہے کیونکہ فلک کے تمام اجزاء مفروضہ کسی خاص وضع اور خاص محاذات کے ساتھ خاص نہیں ہیں کیونکہ فلک کے اجزاء طبعیت میں مساوی ہیں تو ہر جز کے لیے ممکن ہوگا کہ اپنی وضع سے زائل ہو اور جب ایسا ہوا تو فلک حرکت مستدیرہ کا قابل ہوگا۔

اور اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ فلک میں حرکت مستدیرہ کی قوت محرکہ موجود ہے کہ جس سے فلک

حرکت کرتا ہے ورنہ فلک حرکت متدیرہ کا قابل نہیں ہوگا اور نہ ہونا باطل ہے لہٰذا قوت محرکہ متدیرہ کا نہ ہونا بھی باطل ہے۔

ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر فلک کی طبعیت میں میل متدیر نہ ہو تو خارج سے بھی میل قبول نہیں کریگا تو پھر میل بالکلیہ نہیں ہوگا تو فلک متحرک بھی نہیں ہو سکے گا حرکت متدیرہ سے۔ اور ہم نے یہ کہا کہ فلک کی طبعیت میں میل متدیر نہ ہو تو وہ خارج سے بھی میل قبول نہیں کریگا۔

اس لیے کہ اگر جسم میل خارجی کی وجہ سے حرکت کرے تو وہ ایک مسافت کو قطع کریگا مخصوص زمانے میں اور یہ زمانہ کم ہوگا اس متحرک کے زمانے سے جو میل رکھتا ہو لیکن حرکت وہ بھی میل خارجی کی وجہ سے کرتا ہو بعینہ اس مسافت پر۔

ورنہ وہ شئی جو مع المانع ہے مساوی ہوگی اس شئی کے کہ جس میں مانع نہیں ہے یہ خلاف الواقع ہے تو اس مختصر زمانے کی نسبت ہوگی لمبے زمانے کے لیے (مثلاً نصف وغیرہ) جب ہم ایک اور میل والا فرض کرینگے کہ اس کا میل ضعیف ہو پہلے جسم کے میل سے۔ اس میل کی نسبت ذی میل اول کے لیے وہ ہو جو نسبت زمانہ مختصر کی تھی زمانہ اطول کے لیے۔ پس یہ تیسرا جسم حرکت کریگا اس مسافت پر عدیم المیل والے جسم کی مقدار کی کیونکہ حرکت کی رفتار اتنی ہی زیادہ ہوتی ہے جتنی مقدار میل طبعی کم ہو جو جسم میں ہے۔

اس لیے کہ جسم کی قوت میلیہ کم ہو اور حرکت میں تیزی نہ آجائے تو میل طبعی مانع نہیں ہوگا حرکت کے لیے اور یہ خلف ہے پس معلوم ہوا کہ وہ جسم جو قلیل المیل ہے اور وہ جو عدیم المیل ہے سرعت میں مساوی ہیں اور یہ محال ہے۔

تو یہ محال یا اس جسم کو متحرک کرنے سے لازم ہوا ہے جس میں میل نہیں ہے یا اس میل کو فرض کرنے سے لازم آیا ہے جس کی نسبت جسم ثانی میل کے لیے وہی ہے جو نسبت جسم اول کے زمانہ حرکت کی جسم ثانی کے زمانہ حرکت سے ہے یعنی نصف میل فرض کرنے سے۔ لیکن مذکورہ میل فرض کرنا

موجب محال نہیں ہے۔

پس یہ محال عدیم المیل جسم فرض کرنے سے لازم ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ فلک کا میل متدیر سے خالی ہونا محال ہے اس طرح ہم کہتے ہیں کہ فلک کی طبعیت میں مبدأ میل مستقیم (حرکت مستقیمہ کی قوت محرکہ) نہیں ہے ورنہ ایک طبعیت دو مختلف اثرین کی مقتضی ہوگی اور یہ محال ہے۔

تشریح: اس فصل کے تین دعوے ہیں۔(۱) فلک حرکت متدیرہ کا قابل ہے (۲) فلک ذو مبدأ میل متدیر ہے (۳) فلک کی طبعیت میں مبدأ میل مستقیم نہیں ہے (مبدأ میل سے مراد قوۃ محرکہ ہے)

لان کل جزء من اجزاء المفروضة الخ: یہاں سے پہلے دعوی کو ثابت کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ فلک چونکہ بالفعل متصل واحد ہے لیکن اس کے لیے اجزاء مفروضہ ہیں۔ ان اجزاء کے لیے اوضاع متعددہ ہونگی کیونکہ کسی چیز کی نسبت امر خارجی کو کر کے جو ھیئت حاصل ہوتی ہے اس کو وضع کہتے ہیں۔

تو اجزاء فلکیہ مفروضہ کی نسبت ان اشیاء کی طرف کر کے جو جوف فلک میں موجود ہیں جو ھیئت حاصل ہوگی وہ ان کی اوضاع کہلائینگی اور چونکہ اجزاء فلکیہ ایک طبعیت والے ہیں لہذا ہر ایک جزء کسی خاص وضع کے ساتھ مختص نہیں ہوگا بلکہ ہر جزء دوسرے کی وضع کو طلب کریگا اور یہ تو ظاہر ہے کہ ایک جزء جب اپنی وضع چھوڑ کر دوسرے کی وضع کو طلب کرتا ہے تو یہ طلب حرکت ہی کے ذریعہ سے کریگا اور چونکہ فلک کے لئے حرکت مستقیمہ کو تو باطل کیا جا چکا ہے لہذا یہ طلب حرکت متدیرہ سے ہوگی پس ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت متدیرہ کا قابل ہے۔

دوسرا دعوٰی: ونقول ایضا یجب ان یکون فیه مبدء میل ...الخ. یہاں سے فصل کے دوسری دعوٰی کو ثابت کر رہے ہیں۔ کہ فلک میں حرکت متدیرہ کی قوت موجود ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر فلک میں حرکت متدیرہ کا مبدأ میل نہ ہو تو فلک حرکت متدیرہ کا قابل نہ ہوگا

''**ولکن التالی باطل** ''یعنی فلک کے لیے حرکت متدیرہ کا قابل نہ ہونا باطل ہے۔'' **فالمقدم مثلہ** ''یعنی مبداء میل متدیرہ کا نہ ہونا بھی باطل ہے۔آپ جانتے ہیں کہ یہ قیاس استثنائی رفعی ہے لکن سے تالی کا رفع کیا ہے تو نتیجہ نقیض مقدم نکلتی ہے ''**فتامل** ''

بطلان التالی کی دلیل : فصل سابقہ میں گزر چکی ہے وہاں یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ فلک حرکت متدیرہ کا قابل ہے۔

اما الوجہ الملازمۃ...الخ: یعنی یہ کیوں ضروری ہے کہ مبدأ میل متدیر نہ ہونے کی صورت میں فلک حرکت متدیرہ کا قابل نہیں رہیگا اس کو مصنفؒ نے یوں بیان کیا ہے'' **بیان الشرطیۃ.....الخ** 'خلاصہ یہ ہے کہ مبدأ میل متدیر نہ ہونے کی صورت میں فلک خارج سے بھی میل کو قبول نہیں کریگا تو فلک کے اندر قوت محرکہ اصلاً نہیں پائی جائیگی۔

اور جب قوت محرکہ نہیں پائی گئی تو فلک کا حرکت کرنا ممتنع ہو جائیگا اس لیے کہ حرکت معلول ہے اور قوت محرکہ علت ہے بالفاظ دیگر حرکت ذی آلہ ہے اور ہر ذی آلہ چیز بغیر آلہ سے وجود میں نہیں آسکتی یہ تو بدیہی چیز ہے۔لیکن یہ بات کہ فلک کی طبعیت میں مبدأ میل نہ ہو تو وہ خارج سے مبدأ میل کیوں کر قبول نہیں کرتا اس کی دلیل کی طرف مصنفؒ نے اس عبارت سے اشارہ کیا ہے ''**وانما قلنا انہ لولم یکن فی طبعہ مبدأ میل...الخ** ''اس دلیل کی بنیاد ایسے اجسام ثلاثہ فرضیہ پر ہے کہ ان میں سے پہلا جسم میل طبعی سے خالی ہو اور حرکت میل خارجی کی وجہ سے کرے اور دوسرا جسم میل طبعی تو رکھتا ہو۔

لیکن حرکت میل خارجی کی وجہ سے میل طبعی کی مخالف سمت میں کرتا ہو۔مثلاً میل طبعی جسم کو پیچھے کی طرف لانا چاہتا ہو اور میل خارجی آگے کی طرف لے جائے۔تیسرا جسم نصف میل طبعی رکھتا ہو اور جسم میل خارجی کی وجہ سے مخالف سمت میں حرکت کرتا ہو۔

جب مذکورہ تینوں قسموں کے اجسام ذہن میں آگئے تو جان لو کہ جسم اول جس کو ہم نے عدیم المیل

الطبعی فرض کیا ہے وہ ایک خاص مسافت مثلا ایک کلومیٹر کا فاصلہ طے کرتا ہے تو وہ مثلا پانچ منٹ میں طے کریگا اور جسم ثانی جس کو میل طبعی پر مشتمل ہونے کے باوجود میل خارجی سے متحرک فرض کیا ہے اس مسافت کو دس منٹ میں طے کریگا۔

کیونکہ جسم ثانی میں محرک خارجی کے لیے عائق یعنی مانع موجود ہے تو اس محرک خارجی کی نصف قوت، محرک طبعی کی مدافعت پر خرچ ہوگی اور نصف جسم کو حرکت دینے کے لیے صرف ہوگی جب کہ جسم اول میں چونکہ مانع نہیں تھا اس لیے وہاں پوری قوت حرکت کے لیے صرف ہوگی لہذا جسم ثانی کی حرکت بنسبت اول بطئی (سست) ہوگی اور جسم ثالث میں میل طبعی چونکہ بنسبت جسم ثانی کے میل طبعی سے نصف ہے تو وہ میل خارجی کے لیے مانع بھی اسی مقدار سے ہوگا۔

لہذا جسم ثانی اگر ایک کلومیٹر کا فاصلہ دس منٹ میں طے کرتا ہے تو جسم ثالث اس کو پانچ منٹ میں طے کریگا جب صورتحال یہ ہوئی تو جسم اول جو عدیم المیل الطبعی تھا اور جسم ثالث جو نصف میل طبعی پر مشتمل تھا دونوں میں قطع مسافت کا زمانہ مساوی ہوگا اور یہ مساوات بالبداھۃ باطل ہے کیونکہ ایک عدم المیل ہے اور دوسرا ذو میل ہے تو دونوں برابر کیسے ہوسکتے ہیں اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ بطلان کیوں لازم آیا کیا اس وجہ سے کہ ہم نے ایک جسم کو عدم المیل فرض کیا تھا یا اس وجہ سے کہ ہم نے جسم ثالث کو نصف میل پر مشتمل فرض کیا تھا۔ لیکن دوسرا احتمال موجب محال نہیں ہوسکتا اس لیے کہ نصف میل والا فرض کرنا فی نفسہ ممکن ہے اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا

تو معلوم ہوا کہ یہ محال جسم اول کو عدیم المیل فرض کر کے میل خارجی کے ذریعے متحرک فرض کرنے سے آیا ہے۔ لہذا یہ خود محال ہوگا کیونکہ مستلزم للمحال خود محال ہوتا ہے۔

اس لیے فلک میں اگر مبدأ میل مستدیر نہ ہو تو خارج سے بھی میل کا قبول کرنا باطل، ہوگا اور جب فلک میں نہ میل طبعی ہو اور نہ میل قسری تو فلک غیر متحرک ہوگا اور فلک کا غیر متحرک ہونا اس لیے باطل ہے کہ حرکت منقطع ہونے کی صورت میں انقطاع زمانہ لازم آتا ہے۔

اس لیے کہ زمانہ مقدار حرکت الفلک کا نام ہے اور جب ذی مقدار نہ ہو تو مقدار کس چیز کی ہوگی ۔لہٰذا فلک کا مبدأ میل مستدیر سے خالی ہونا بھی باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ فلک کے لیے میل مستدیر ثابت ہے۔"وھو المطلوب"

فصل کا تیسرا دعوی: قوله ونقول ایضا اذالفلك لا یکون فی طبعه میل مستقیم والا..الخ .اس عبارت سے مصنفؒ فصل کا تیسرا دعوی بیان کرر ہے ہیں کہ فلک کی طبعیت میں میل مستقیم نہیں ہے۔دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب یہ بات طے ہوگئی کہ فلک کی طبعیت میں میل مستدیر موجود ہے تو معلوم ہوا کہ میل مستقیم اس کی طبعیت میں نہیں ہوسکتا (میل مستقیم اور میل مستدیر میں منافات کی وجہ سے) کیونکہ اگر طبعیت واحدہ میں میل مستدیر اور میل مستقیم دونوں جمع ہو جائیں تو اجتماع المتنافیین لازم ہوگا جو کہ باطل ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ فلک کی طبعیت میں میل مستقیم نہیں ہے۔"وھوالمطلوب"

فصل:ان الفلك لا یقبل الکون و الفساد و الخرق و الالتیام اما انه لا یقبل الکون و الفساد فلانه محدد الجهات و لا شئی من محدد الجهات یقبل الکون و الفساد اما الصغریٰ فقد مرتقریرها واماالکبری فلان کل مایقبل الکون و الفساد فلصورته الحادثة حیز طبعی ولصورته الفاسدة حیز اخر طبعی لما بین ان کل جسم فله حیز طبعی و کلما هذا شانه فهو قابل للحرکة المستقیمة لان الصورة الکائنة اما ان تحصل فی حیز طبعی او فی حیز غریب فان حصلت فی حیز غریب فکانت تقتضی میلا مستقیما الی حیزها الطبعی فان حصلت فی حیز طبعی فالصورة الفاسدة کانت قبل الفساد حاصلة فی حیز غریب فکانت تقتضی میلا مستقیما الی حیزها الطبعی و اما انه لا یقبل الخرق و الالتیام فلان ذالك ایضا انما یحصل بالحرکة

المستقیمة والفلك لایقبل الحركة المستقیمة فلا یقبل الخرق والالتیام.

ترجمہ: فلک کون، فساد، خرق اور التیام قبول نہیں کرتا۔کون اور فساد کا قابل اس لیے نہیں ہے کہ فلک محدد الجہات ہے اور ہر وہ چیز جو محدد الجہات ہو وہ کون اور فساد قبول نہیں کرتی۔

صغریٰ کی دلیل پہلے گزر چکی ہے اور کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو کون اور فساد قبول کرے اس کی صورت حادثہ (نئی) کے لیے حیز طبعی ہوگا اور صورت زائلہ کے لیے دوسرا حیز طبعی ہوگا اور جب یہ شان ہے تو وہ حرکت مستقیمہ کا قابل ہوتا ہے۔

اس لیے کہ صورت حادثہ یا حیز طبعی میں ہوگی یا حیز غریب میں اگر حیز غریب میں ہو تو وہ میل مستقیم کا تقاضا کریگی کہ اپنے حیز طبعی تک پہنچ جائے اور اگر حیز طبعی میں ہو تو وہ صورت فاسدہ فساد سے پہلے حیز غریب میں حاصل ہوگی تو وہ اپنے حیز طبعی کے حصول کے لیے میل مستقیم کا تقاضا کریگی اور یہ کہ فلک خرق اور التیام قبول نہیں کرتا کیونکہ یہ بھی حرکت مستقیمہ سے ہوتا ہے اور فلک حرکت مستقیمہ کا قابل نہیں لہذا فلک کون فساد خرق اور التیام کا بھی قابل نہیں ہے۔

تشریح: فصل کا دعویٰ: اس فصل کے دو دعوے ہیں (۱) فلک کون اور فساد کو قبول نہیں کرتا (۲) فلک خرق اور التیام کو بھی قبول نہیں کرتا۔

پہلے دعوی کی تمہید: کون اور فساد کے کئی معنی ہیں۔

(۱) خروج دفعی کو کون اور فساد کہتے ہیں۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ موجود کی دو قسمیں ہیں واجب اور ممکن۔(ا) واجب: وہ ہوتا ہے جس پر نہ عدم سابق گزرا ہو اور نہ عدم لاحق طاری ہو اس کو ازلی اور سرمدی بھی کہتے ہیں جیسا کہ واجب تعالیٰ کا وجود (۲) موجود ممکن: وہ ہوتا ہے کہ پہلے معدوم ہو پھر وجود میں آیا ہو اب موجود ممکن کے عدم سے وجود میں آنے کے دو طریقے ہیں۔

یا دفعتاً عدم سے وجود میں آیگا یا تدریجاً۔تو انتقال دفعی ہونے کی صورت میں حالت عدم یعنی قبل

الانتقال کی حالت کوفساداور حالت الوجودکوکون کہتے ہیں۔اورانتقال تدریجی ہونے کی صورت میں اول حالت کوسکون اورثانی کوحرکت کہتے ہیں۔

(۲) کون اور فساد کا دوسرا معنی یہ ہے کہ ایک صورت نوعیہ زائل ہو اور دوسری صورت نوعیہ کا حدوث ہوتو صورت زائلہ کوفساد اور حادثہ کوکون کہتے ہیں۔

(۳) کون اورفساد کا تیسرا معنی یہ ہے کہ وجود بعدالعدم کوکون اورعدم بعدالوجودکوفساد کہتے ہیں۔

اس فصل میں فلک سے جس کون اور فساد کی نفی کی گئی ہے وہ دوسرے معنی کے لحاظ سے ہے اس پر دلیل مصنفؒ کا یہ قول ہے کہ "فلصورته الزائلة ...الخ" جوانشاءاللہ آگے آئیگا۔

اب فصل کا پہلا دعوی یہ ہوا کہ: الفلك لا يقبل الكون والفساد'

پہلے دعوی کی دلیل:"بقوله لانه محدد الجهات ولاشئی بمحدد الجهات يقبل الكون والفساد" حاصل یہ ہے کہ یہ دلیل قیاس اقترانی حملی شکل اول کے نمط پر ہےاور قیاس کی صورت یہ ہے کہ فلک جہات (فوق اور تحت) کی تحدید کرنے والا ہے۔اور ہر وہ چیز جو جہات کی محدد ہو وہ کون اور فساد کوقبول نہیں کرتی نتیجہ یہ ہوا کہ فلک کون اور فساد کوقبول نہیں کرتی۔ یہ نتیجہ سالبہ کلیہ ہےاس لیے کہ یہ شکل اول کی ضرب ثانی ہے یعنی صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ اور شکل اول کی ضرب ثانی کا نتیجہ سالبہ کلیہ ہی آتا ہے۔اما الصغرىٰ فقد مر ۔صغریٰ کا اثبات پہلے ہو چکا ہے کہ فلک جہت فوق اور جہت تحت کے لیے محدد ہے۔

واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون....الخ خلاصہ یہ ہے کہ کبریٰ کی دلیل خودصغریٰ اور کبریٰ پر مشتمل ہے۔دلیل میں صغریٰ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جوکون وفساد کوقبول کرے اس کی صورت حادثہ کے لیے الگ حیز طبعی ہوتا ہےاور صورت زائلہ کے لیے الگ حیز طبعی ہوتا ہے۔اور کبریٰ یہ ہے۔وكل ما هذا شانه فهو قابل للحركة المستقيمة۔

یعنی ہر وہ چیز جس کی شان یہ ہو کہ صورت زائلہ کے لیے الگ اور صورت حادثہ کے لیے الگ حیز

طبعی ہو وہ حرکت مستقیمہ کی قابل ہوتی ہے۔نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا کیونکہ یہ شکل اول کی ضرب اول ہے یعنی صغریٰ کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہیں ۔تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر وہ چیز جو کون اور فساد کو قبول کرے وہ حرکت مستقیمہ کی قابل ہوتی ہے۔

صغریٰ کی دلیل پہلے گزر چکی ہے کہ کل جسم فله حيز طبعي ۔کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ فلک اگر کون اور فساد کو قبول کرے تو اس کی صورت حادثہ حیز طبعی میں ہوگی یا حیز غریب میں ۔شق ثانی کی صورت میں فلک میں میل مستقیم ہوگا حیز طبعی کی طرف حرکت کرنے کے لیے۔

اور شق اول کی صورت میں صورت فاسدہ قبل الفساد حیز غریب میں ہوگی تو اس میں میل مستقیم ہوگا حیز طبعی کی طرف حرکت کرنے کے لیے۔اور یہ تو لازمی بات ہے کہ کوئی جسم جب حیز غریب (غیر طبعی) میں ہوتا ہے تو وہ اپنے حیز طبعی کا مقتضی ہوتا ہے تو حیز غریب سے حیز طبعی کی طرف رجوع بالحرکت کرتا ہے جو کہ حرکت مستقیمہ ہوتی ہے۔

اور جب دونوں صورتوں میں میل مستقیم پایا جائیگا تو فلک حرکت مستقیمہ کا قابل ہوگا حالانکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ فلک حرکت مستقیمہ کا قابل نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ فلک کون اور فساد کا بھی قابل نہیں ہے"وهو المطلوب"

دوسرے دعویٰ کی دلیل: واما انه لا يقبل الخرق والالتيام فلان ذالك انما يحصل ....الخ ۔یہاں سے اس فصل کے دوسرے دعویٰ کو ثابت کرتے ہیں کہ فلک خرق والالتیام کو قبول نہیں کرتا۔خرق کہتے ہیں اجزاء کے افتراق کو۔

اور التیام کہتے ہیں اجزاء کے اتصال کو۔دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ خرق ہو یا التیام دونوں حرکت مستقیمہ کے ذریعہ سے ہونگے اس لیے کہ اجزاء کا افتراق تب آتا ہے کہ بعض اجزاء ایک جانب حرکت کریں اور بعض دوسری جانب حرکت کریں۔

اور ظاہر ہے کہ یہ حرکت، حرکت مستقیمہ ہی ہوگی اسی طرح اجزاء کا اتصال بھی ہے کہ دونوں

جانب سے اجزاء حرکت مستقیمہ ہی کے ذریعے ایک دوسرے سے ملیں گے۔ بنا بر ہر تقدیر فلک ایک بار پھر حرکت مستقیمہ کا معرض ہوگا جو فلک سے محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام ."وهو المطلوب"

فصل: في ان الفلك يتحرك على الاستداره دائما لان الحركة الحافظة للزمان اما ان تكون مستقيمة او مستديرة لا جائز ان تكون مستقيمة لانها حينئذ اما ان تذهب الى غير النهاية او ترجع لاسبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت لكانت تنتهي الى طرف فتكون منقضية للسكون لان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان الميل الموصل الى ذالك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال حال الوصول فلو لم يكن موجوداً حال الوصول لاستحال ان يفعل الوصول وكل ما كان الميل الموصل موجوداً لم تحدث فيه ميل يقتضى كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين المتنافيين فالحال الذى فيه ميل الوصول غير الحال الذى فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين انى لان الوصول وكونه غير موصل انى لان حال الوصول لو كان زمانا وانقسم فحين ما يكون الجسم فى احد طرفيه لم يكن واصلا الى المنتهى هذا خلف وكذا حال صيرورته غير موصل واذا كان كل واحد منهما آنيا وجب ان يكون بين الأنين زمان لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الأنين فيكون الزمان مركب من اجزاء لا يتجزئ ويلزم منه تركب المسافة من اجزاء لايتجزئ لانطباقها على الحركة هذا خلف فعلم ان الحركة الحافظة لزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم

انقطاع الزمان فاذن یکون الفلك یتحرك علی الاستدارۃ دائماً وھو المطلوب .. ھدایة الحبة المرمیة الی فوق عند نزول الجبل تنتھی حرکتھا الی السکون ولکنه غیر مانع لحرکة الجبل لان سکونھا انی وحرکة الجبل زمانیة ولیس بینھما مانعة ..

ترجمہ: فلک کی حرت متدیرہ دائمی ہے اس لئے کہ وہ حرکت جو حافظ ہے زمانہ کی وہ یا متدیرہ ہوگی یا مستقیمہ لیکن مستقیمہ ہونا جائز نہیں کیونکہ اس وقت فلک کی حرکت غیر نہایہ تک ہوگی یا ایک حد تک حرکت کر کے واپس ہوگا اول صورت اس لئے باطل ہے کہ پھر بعد غیر متناہی ثابت ہوگا اور دوسری صورت بھی جائز نہیں ہے۔

کیونکہ اگر حرکت راجعہ ہو تو ایک طرف پر پہنچ کر حرکت ختم ہو کر دوسری حرکت شروع ہوگی تو مابین الحرکتین سکون ہوگا اسلئے کہ دو حرکتین منقسمتین کے درمیان سکون ہوتا ہے اس لئے کہ وہ قوت محرکہ جو اس طرف تک جسم پہنچاتی ہے حالت وصول میں موجود ہوتی ہے کیونکہ وہ وصول کا عمل کرتی ہے۔

تشریح: دعوی فصل: اس فصل کا دعوی یہ ہے کہ فلک حرکت متدیرہ کے ساتھ دائما متحرک ہے۔ چونکہ یہ دعوی ثابت کرنے کے لیے فلک کا آفات سے محفوظ ہونا اور حرکت متدیرہ کا قابل ہونا ضروری تھا اس لیے سابقہ فصلوں میں فلک سے کون، فساد، خرق اور التیام کی نفی کردی گئی۔ اور یہ ثابت کردیا کہ فلک حرکت متدیرہ کا قابل ہے لہٰذا اب یہ دعوی ثابت کرنے کے لیے راہ ہموار ہوگئی۔

دعوی کی دلیل: دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تو معلوم ہے کہ زمانہ حرکت کی مقدار ہے اور حرکت ہی کی وجہ سے زمانہ وجود میں آتا ہے (عند الحکماء) اور یہی حرکت زمانہ کی محافظ ہوتی ہے یعنی جب تک حرکت ہے تو زمانہ ہے اور اگر حرکت نہ ہو تو زمانہ بھی نہیں ہوگا جب یہ معلوم ہوگیا تو اب زمانہ

کی محافظ حرکت، حرکت مستدیرہ ہوگی یا حرکت مستقیمہ۔

حرکت مستقیمہ ہونے کی صورت میں وہ حرکت غیر متناہیہ ہوگی یا متناہیہ۔ لیکن غیر متناہیہ نہیں ہوسکتی اس لیے کہ حرکت جب غیر متناہیہ ہوتی ہے تو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مسافت بھی غیر متناہیہ ہو اور مسافت کا غیر متناہیہ نہ ہونا برھان سلمی سے ثابت کیا ہے لہٰذا حرکت مستقیمہ غیر متناہیہ حافظ للزمان نہیں ہوسکتی۔

اور حرکت مستقیمہ متناہیہ بھی نہیں ہوسکتی کہ فلک خط مستقیم پر ایک حد تک حرکت کرے اور وہاں سے رجوع کرے کیونکہ اس صورت میں حرکت واصلہ یعنی حرکت اولیٰ اور حرکت راجعہ یعنی حرکت ثانیہ کے درمیان فلک ساکن رہیگا اور فلک کا سکون محال ہے۔

اس لیے کہ جب حرکت منقطع ہوتی ہے تو زمانہ بھی منقطع ہوجائیگا اور زمانہ کا منقطع ہونا باطل ہے کیونکہ زمانہ ازلی اور سرمدی ہے

(عند الحکماء) پس معلوم ہوا کہ حرکت مستقیمہ متناہیہ بھی حافظ للزمان نہیں ہوسکتی لہٰذا محافظ للزمان حرکت مستدیرہ ہے

" **وهو المطلوب**" اس اجمالی دلیل کی تفصیل علی نمط المصنفؒ دیکھیں۔ **قوله لا سبيل الى الثاني ... لان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا** یہاں حرکتین مستقیمتین سے مراد خط مستقیم پر حرکت واصلہ اور حرکت راجعہ ہیں۔ **لان الميل الموصل الى ذالك الطرف ....الخ** یہ دلیل ہے اس بات کی کہ حرکتین مستقیمتین کے درمیان سکون کیوں ضروری ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہر حرکت کے لیے مبدأ میل (قوۃ محرکہ) کا ہونا ضروری ہے تو حرکت واصلہ کے لیے میل موصل ہونا بھی ضروری ہوگا کیونکہ جسم حرکت واصلہ کے ساتھ خط مستقیم کی انتہاء تک پہنچ جاتا ہے تو یہ پہنچ جانا ایک اثر ہے اور اثر بغیر مؤثر کے نہیں ہوسکتا اب اگر میل موصل نہ ہو تو وصول الی الانتہاء بھی نہیں ہوگا۔

لہٰذا میل موصل ضرور ہوگا اور حرکت راجع کے لیے میل راجع کا ہونا ضروری ہوگا اور قانون یہ ہے کہ جب تک میل موصل موجود ہو اس وقت تک میل راجعہ (غیر موصل) وجود میں نہیں آسکتا کیونکہ یہ دونوں میلین متنافیین ذاتا ہیں میل الوصول اور لا وصول کے اعتبار سے اجتماع المتنافیین لازم آئیگا لہٰذا دونوں میلین کی حالتیں غیر ہونگی ایک دوسرے سے، وکل واحد من المیلین انی لان الوصول ...الخ اور یہ دونوں میلین انی یعنی بسیط اور لا تجزی ہیں اس لیے کہ ان سے جو فعل صادر ہوتا ہے یعنی وصول اور لا وصول وہ انی اور بسیط ہے کیونکہ وصول اور لا وصول اگر آنی نہ ہو تو زمانی اور منقسم ہونگے اور وصول ولا وصول کا زمانی اور منقسم ہونا باطل ہے۔

اس لیے کہ منقسم ہونے کی صورت میں کم از کم دو اجزاء ہونگے وصول کے۔ تو فلک حرکت کر کے جزاول تک پہنچ جائے تو وہ وصول الی المنتھی نہ سمجھا جائیگا کیونکہ دوسرا جزء ابھی باقی ہے یہ خلف ہے۔ اور دوسرے جزء تک پہنچ کر تب وصول الی المنتھی سمجھا جائے تو جزء اول وصول نہیں قرار پائیگا حالانکہ وہ بھی جزء منتہی قرار دیا تھا یہ بھی خلف ہے۔

لہٰذا وصول الی المنتھی اور اس طرح لا وصول یعنی رجوع عن المنتھی بسیط اور انی ہے زمانی نہیں واذا کان کل واحد منھما ان وجب ان یکون بین الانین ...الخ اور جب میل الوصول واللا صول کا انی ہونا ثابت ہوگیا تو واجب ہے کہ ان دونوں انات کے درمیان زمانہ فاصل ہو ورنہ آنات کا تعاقب یعنی اتصال لازم آئیگا اور انات کا اتصال باطل ہے۔

اس لیے کہ پھر زمانہ مرکب ہوگا اجزاء لا تجزی سے۔

اور زمانہ چونکہ مقدار حرکت ہے اس لیے حرکت مرکب ہوگی اجزاء لا تجزی سے اور حرکت منطبق ہوتی ہے مسافت پر اس لیے مسافت مرکب ہوگی اجزاء لا تجزی سے اور مسافت جسم طبعی ہوتی ہے لہٰذا جسم طبعی کا مرکب ہونا لازم آئے گا اجزاء لا تجزی سے جس کو اول الوہلت میں باطل کیا جاچکا ہے۔

لہذا بین الآنین زمانہ کا ہونا کہ جس میں جسم ساکن رہے ضروری ہو گیا اور جب جسم فلکی کسی مرحلہ میں ساکن ہوتا ہے تو اس انقطاع حرکت کی وجہ سے انقطاع زمانہ لازم آتا ہے جب کہ زمانہ ازلی اورابدی ہے لہذا معلوم ہوا کہ حافظ للزمان حرکت مستقیمہ متناہیہ بھی نہیں ہے۔

تو ثابت ہو گیا کہ محافظ للزمان حرکت مستدیرہ دائمہ ہو گی ورنہ انقطاع زمانہ لازم آتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ فلک متحرک بالاستدارۃ دائما ہے "وھو المطلوب"

قوله هداية الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل ..... الخ.

مصنفؒ کی غرض ہدایۃ سے ایک اعتراض کو دفع کرنا ہے۔

حاصل اعتراض یہ ہے کہ یہ بات تسلیم نہیں کہ دو مختلف الجہات حرکتوں میں سکون ضروری ہے اس لیے کہ ہم فرض کرتے ہیں کہ فوق سے ایک بھاری اور ثقیل جسم کا پتھر گر رہا ہے اور ہم نیچے سے اس کی طرف ایک دانہ پھینک دیں تو وہ فوق کی طرف حرکت مستقیمہ کرتے ہوئے جبل ہابت سے ٹکرائیگا اور پھر حرکت راجعہ شروع کر دیگا تو دو مختلفۃ الجہات حرکتیں پائی گئیں حالانکہ ان حرکتوں کے درمیان سکون ممکن نہیں اس لیے کہ دانہ جس زمانہ میں ساکن ہوگا اس زمانہ میں جبل ہابت کا بھی ساکن ہونا لازم ہوگا جو کہ بداہۃً باطل ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حبہ مرمیہ الی الفوق کی دونوں حرکتوں میں سکون ہے اور اس سکون کی وجہ سے جبل ہابت کا سکون لازم نہیں آتا اس لیے کہ حبہ مرمیہ کا سکون انی ہے اور جبل کی حرکت زمانی ہے اور سکون انی حرکت زمانی کا مزاحم نہیں ہو سکتا۔

فصل: في ان الفلك متحرك بالاردة لان حركته الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت اما طبعية اوقسرية لا جائز ان تكون طبعية لان الحركة الطبعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملايمة وذالك في الحركة المستديرة محال امانها لا يمكن ان تكون هربا فلا ن كل نقطة يتحرك عنها الجسم

بالحركة المستديرة فحركته عنها توجهه اليها والهرب عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه واما انها ليست طالبة لحالة ملايمة فلان الطبعية اذا اوصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة اسكنته والمستديرة ليست كذالك ولا جائز ان تكون قسرية لان القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر فيه .

ترجمہ: فلک متحرک بالارادہ ہے اس لیے کہ فلک کی حرکت ذاتیہ اگر ارادیہ نہ ہو تو طبعیہ ہوگی یا قسریہ۔ طبعیہ ہونا جائز نہیں اس لیے کہ حرکت طبعیہ میں حالت منافرہ سے بھاگنا اور حالت مناسبہ کو طلب کرنا ہوتا ہے اور یہ حرکت مستدیرہ میں نہیں ہوسکتا بہرحال حالت منافرت سے بھاگنا حرکت مستدیرہ میں اس لیے ممکن نہیں ہے کہ حرکت مستدیرہ میں جس نقطہ سے حرکت شروع کی ہے تو اسی نقطہ کی طرف جسم متوجہ ہوتا ہے حالانکہ کسی نقطہ سے طبعی طور پر بھاگنے کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ اس کی طرف دوبارہ متوجہ ہو اور یہ کہ حرکت مستدیرہ میں ایک نقطہ مطلوب بھی نہیں ہوسکتا اس لیے کہ کسی کا طبعی مطلوب وہ کہلاتا ہے کہ جسم اس تک پہنچ کر ساکن ہو حالانکہ حرکت مستدیرہ میں ایسا بھی نہیں ہوسکتا اور فلک کی حرکت قسریہ بھی نہیں ہے اس لیے کہ قسریہ اس جسم کے لیے ہوتی ہے جس کے لیے حرکت طبعیہ ہو جب طبعیہ نہ ہو تو قسریہ کیسے ہوگی؟

تشریح:۔ دعوی فصل: اس فصل کا دعوی یہ ہے کہ فلک کی حرکت ذاتی حرکت بالارادہ ہے حرکت طبعی اور قسری نہیں۔

دعوی کی دلیل سے پہلے تمہید: دلیل سے پہلے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

پہلی بات: حرکت کی دو قسمیں ہیں حرکت بالذات اور حرکت بالعرض۔

(ا) حرکت بالذات: وہ حرکت ہے جو کسی جسم کے لیے بلا واسطہ ثابت ہو مثلاً حرکۃ السفینہ

جو بلا واسطہ عارض ہوتی ہے۔

(۲) حرکت بالعرض: یہ وہ حرکت ہے جو بالواسطہ ثابت ہو جیسے جالس فی السفینۃ کی حرکت یعنی کشتی میں بیٹھے ہوئے آدمی کی حرکت کہ اس کو حرکت کشتی کے واسطہ سے عارض ہوتی ہے۔

پھر حرکت بالذات کی تین قسمیں ہیں۔حرکت طبعیہ، حرکت ارادیہ اور حرکت قسریہ ان کا تفصیلی بیان ماقبل فصل فی الحرکت والسکون میں گزر چکا ہے۔

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر محرک جسم میں داخل ہو اور ذی شعور نہ ہو تو حرکت طبعیہ کہلاتی ہے جیسے بھاری جسم کا اوپر سے نیچے کی طرف حرکت کرنا اس کا محرک ثقل ہے جو جسم میں داخل ہے اور ذی شعور نہیں ہے۔

اور اگر محرک جسم میں داخل ہو اور ذی شعور ہو تو یہ حرکت ارادیہ کہلاتی ہے جیسے انسان کی حرکت ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف۔اس کا محرک نفس ناطقہ ہے جو جسم انسانی میں داخل ہے اور ذی شعور بھی ہے۔اور اگر محرک جسم سے خارج ہو تو یہ حرکت قسریہ کہلاتی ہے جیسے ثقیل جسم کی حرکت اوپر کی طرف کسی آلہ کی وجہ سے ہوتی ہے مثلاً پتھر کو ہاتھ کے ذریعے اوپر پھینکنا۔

دوسری بات: دوسری بات یہ ذہن نشین کر لیں کہ حرکت طبعیہ کا اصول یہ ہے کہ کوئی جسم اگر حرکت طبعیہ کے ساتھ متحرک ہو تو وہ جہاں سے حرکت شروع کرتا ہے وہ حالت متنافرہ کہلاتی ہے اس سے جسم ھارب ہوتا ہے (یعنی بھاگتا ہے) اور یہ جسم ھارب دوبارہ حالت متنافرہ میں نہیں آنا چاہتا اور اس جسم ھارب نے جس سمت میں حرکت کی ہے وہاں کوئی ہدف یا کوئی نقطہ ایسا ہوتا ہے جو اس جسم ھارب کو مطلوب ہوتا ہے اور مطلوب کو پہنچ کر جسم ساکن ہو جاتا ہے۔

دعوٰی کی دلیل: حاصل دلیل علی نمط المصنفؒ یہ ہے کہ اگر فلک کی حرکت ارادیہ نہ ہو (مقدم) تو یا حرکت طبعیہ ہوگی یا قسریہ (تالی) لیکن تالی کی دونوں شقیں باطل ہیں لہٰذا مقدم بھی باطل ہوگا

یعنی فلک کے لیے حرکت ارادیہ کا نہ ہونا بھی باطل ہوگا۔

تالی کی شق اول اس لیے باطل ہے کہ اگر فلک کی حرکت ذاتی طبعی ہو تو فلک جہاں سے حرکت شروع کریگا وہ نقطہ مہروب (یعنی متروک) ہوگا لہٰذا اس نقطہ مہروب کی طرف فلک دوبارہ نہیں آئیگا اور یہ فلک آگے چل کر کسی مطلوب نقطہ پر ساکن ہوگا کیونکہ یہی حرکت طبعی کا اصول ہے "کما مر" لہٰذا فلک نقطہ مطلوب میں پہنچ کر ساکن رہیگا۔

جبکہ فلک کی حرکت مستدیرہ دائمہ اس کے خلاف ہے یعنی فلک کی حرکت مستدیرہ دائمہ میں کوئی نقطہ متروک ہوسکتا ہے نہ مطلوب۔ متروک اس لیے نہیں ہوسکتا کہ فلک کی حرکت گول ہے اور جسم گولائی میں جہاں سے حرکت شروع کرتا ہے وہاں پہنچ جاتا ہے۔ اور مطلوب اس لیے نہیں ہوسکتا کہ مطلوب پر پہنچ کر فلک کو ساکن ہونا پڑیگا جبکہ فلک کی حرکت دائمی ہے۔

اور دائمی حرکت میں سکون نہیں ہوسکتا جیسا کہ فصل سابق میں اس کا اثبات ہوچکا ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ فلک کے لیے حرکت ذاتی طبعی نہیں ہے۔

اور شق ثانی اس لئے باطل ہے کہ حرکت قسریہ اس جسم کے لیے ہوتی ہے جس جسم کے لیے حرکت طبعیہ ہو چونکہ حرکت قسریہ خلاف مقتضیٰ طبعیت کو کہتے ہیں اور کسی چیز کے مقتضیٰ کا خلاف تب متحقق ہوسکتا ہے جب خود اس چیز کا وجود ہو۔

لہٰذا جب حرکت طبعیہ جسم فلکی کے لیے موجود نہیں تو اس کے مقتضیٰ کا خلاف (حرکت قسریہ) بھی موجود نہیں ہوگی پس متعین ہوگیا کہ فلک کے لیے حرکت ذاتیہ ارادیہ ہے کیونکہ اس کے علاوہ اور کوئی احتمال نہیں ہے۔ "وھو المطلوب"

فصل: فی ان القوۃ المحرکۃ للفلک یجب ان تکون مجردۃ عن المادۃ لان القوۃ المحرکۃ للفلک تقوی علی افعال غیر متناھیۃ ولا شئی من القوی الجسمانیۃ کذالک فالمحرک للفلک لیست قوۃ جسمانیۃ وانما قلنا ان

القوة الجسمانية لا تقوى علي تحريكات غير متناهية لان كل قوة جسمانية فهي قابلة للتجزي و كل قوة قابلة للتجزي فان الجزء منها يقوى على شئي والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء والا لكان الجزء مساويا للكل في التاثير هذا خلف ومتى كان كذالك فالمجموع لا يقوى على غير المتنا هي لان الجزء منها اماان يقوى على جملة متناهية من مبدأ معين او علي جملة غير متنا هية والثاني باطل اذا لمجموع يقوى على ماهو زائد فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام هذا خلف فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجز الاخر مثله فالمجوع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي لا يوجب اللاتناهي فثبت ان كل مايقوى عليه القوة الجسمانية فهو متناه.

ترجمہ: فلک کی قوت محرکہ کے لئے ضروری ہے کہ غیر مادی ہو اس لیے کہ فلک کی قوت محرکہ افعال غیر متناہیہ پر قادر ہے اور کوئی قوت جسمانیہ حرکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہو سکتی پس محرک للفلک جسمانی نہیں ہے اور یہ کہ قوت جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں اس لیے کہ ہر قوت جسمانیہ قابل تقسیم ہوتی ہے تو اس قوت کی جزء کچھ افعال پر قادر ہوگی تو کل مجموعہ افعال پر قادر ہوگی ورنہ جزء کل کا مساوی ہوگا تاثیر میں۔

یہ خلاف المفروض ہے اور جب اس طرح ہوا تو مجموعہ افعال غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہو سکے گا اس لیے کہ مجموعہ کا کوئی ایک جز افعال متناہیہ پر قادر ہوگا یا غیر متناہیہ پر غیر متناہیہ پر قادر ہونا باطل ہے اس لیے کہ مجموعہ قادر ہوگا اس جزء کے افعال اور کچھ اس سے زائد افعال پر جو مرتبہ ہیں اور یہ خلف ہے پس معلوم ہوا کہ جزء افعال متناہیہ پر قادر ہے۔

اور دوسرا جزء بھی افعال متناہیہ پر قادر ہوگا وعلی ھذا القیاس۔ پس مجموعہ افعال متناہیہ پر قادر ہوگا اس

لیے کہ ہر جزء کے افعال متناہی ہیں اور انضمام المتناہی بالمتناہی متناہی ہوتا ہے غیر متناہی نہیں ہو سکتا پس ثابت ہو گیا کہ وہ افعال کہ جن پر قوۃ جسمانیہ قادر ہو وہ متناہی ہوتے ہیں۔

تشریح: دعوی فصل: اس فصل کا دعوی یہ ہے کہ فلک کی حرکت کے لیے جو محرک بعید ہے وہ ہیولیٰ اور صورۃ سے مرکب نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ محرک دو قسم پر ہے محرک قریب اور محرک بعید

(۱) محرک قریب: محرک قریب وہ ہوتا ہے کہ جو بلا واسطہ جسم کو حرکت دے جیسا کہ جسم فلک کا ثقل اور وزن۔

(۲) محرک بعید: محرک بعید وہ ہوتا ہے جو بالواسطہ جسم کو حرکت دے مثلاً نفس فلکی کہ جس طرح انسان کے لیے محرک قریب ثقل ہوتا ہے اور محرک بعید نفس ناطقہ ہے اس کا تعلق انسان کے ساتھ تدبیر اور تصرف کا ہوتا ہے اسی طرح فلک کے لیے بھی ایک نفس فلکی ہوتا ہے کہ جس کا تعلق جسم فلکی کے ساتھ تدبیر اور تصرف کا ہوتا ہے

دعوی کی دلیل: حاصل دلیل علی نمط قیاس اقترانی بالشکل الثانی یہ ہے۔

"لان القوۃ المحرکۃ للفلک تقوی علی افعال غیر متناھیہ (صغریٰ)" **ولا شئی .... الخ**" (کبریٰ) قوۃ محرکہ للفلک افعال غیر متناہیہ پر قادر ہوتی ہے یہ صغریٰ ہے اب اگر محرک مجرد نہ ہو تو وہ جسمانی ہوگا اور کوئی قوت جسمانیہ افعال غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہو سکتی یہ کبریٰ ہوا شکل ثانی کا پس نتیجہ یہ نکلا کہ قوت محرکہ للفلک جسمانی نہیں ہے۔

اثبات صغریٰ کی دلیل گزر چکی ہے کہ فلک کی حرکت دائمی ہے ظاہر ہے کہ ایک فعل اگر دائماً صادر ہوتا ہے تو وہ غیر متناہی ہوتا ہے اور کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ قوۃ محرکہ جسم ہو تو یہ قابل تجزی ہوگی کیونکہ ہر جسم قابل انقسام ہوتا ہے اس تقسیم اور تجزی سے کم از کم دو اقسام نکلیں گی۔

ان میں سے ہر ایک جزء بعض افعال پر قادر ہوگا اور کل (مجموعہ) ان دونوں کے کل افعال پر قادر

ہوگا، کیونکہ اگر کل مجموعہ افعال پر قادر نہ ہو بلکہ ایک جزء کے افعال پر قادر ہو تو پھر جزء اور کل میں مساوات لازم آئیگی اور یہ خلف ہے۔

کیونکہ پھر جزء اور کل نہیں رہیگا مثلاً ہر ایک جزء بیس بیس افعال پر قادر ہے تو مجموعہ چالیس پر قادر ہوگا جب کل اپنے اجزاء کے مجموعہ افعال پر قادر ہوتا ہے تو اب اس کے جو اجزاء ہیں ان میں سے کوئی جزء یا تو افعال غیر متناہیہ پر قادر ہوگا یا افعال متناہیہ پر لیکن غیر متناہی افعال پر قادر ہونا باطل ہے کیونکہ پھر کل (مجموعہ) اس جزء کے غیر متناہی افعال پر اور کچھ افعال زائدہ پر قادر ہوگا جو دوسرے جزء کے افعال ہیں اور غیر متناہی چیز پر زیادت نہیں آسکتی کیونکہ جس چیز پر زیادت آجائے وہ متناہی ہوتی ہے "لان زیادۃ الزائد بعد انصرام جمیع آحاد مزید علیہ وماھذا الا خلف" (خلاف الواقع ہے)

تو معلوم ہوا کہ کوئی بھی جزء افعال غیر متناہی پر قادر نہیں ہوسکتا پس ہر جزء افعال متناہیہ پر قادر ہوگا تو ان کا مجموعہ (کل) بھی افعال متناہیہ پر قادر ہوگا اس لیے کہ انضمام المتناہی بالمتناہی متناہی ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ کوئی قوت جسمانیہ افعال غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہوسکتی پس وہ قوت متحرکہ بعیدہ مجردۃ عن المادہ ہوگی "وھذا ھو المطلوب"

فصل : فی ان المحرك القریب للفلك قوۃ جسمانیۃ لان التحریکات الاختیاریۃ لاتقع الا عن ارادۃ اما ان تقع عن تصور کلی اوجزئی لا سبیل الیٰ الاول لان التصور الکلی نسبۃ الیٰ جمیع الجزئیات علیٰ السویۃفلا یقع منہ بعض الحرکات الجزئیۃدون بعض والا لزم الترجیح بلا مرجح فمبداء التحریکات الجزئیۃ لہ تصورات جزئیۃ وکل ما لہ تصور جزئی فھو جسمانی لان الصورۃالجزئیۃ ترتسم وھی اصغر وترتسم وھی اکبر فاما ان یکون الاختلاف فی الصغر و '' کبر لاختلاف الصورتین بالحقیقۃ او لاختلاف الماخوذ عنہ

الصورتان بالصغر والکبر او لاختلافهما فی المحل من المدرك لا سبیل الیٰ الاول لانا نتکلم فی الصورتین من نوع واحدولا سبیل الیٰ الثانی لان الصورة المختلفة بالصغر والکبرلا یجب ان تکون ماخوذةمن خارج فتعین القسم الثالث فتکون الکبیرةمنهامرتسمةفی غیرماارتسمت فیه الصغیرةفینقسم المدرك لامحالة فی الوضع فماهذاشانه فهوجسمانی فهوالمطلوب

ترجمہ: اس فصل میں فلک کی قوۃ محرکہ قریبہ کے جسمانیہ ہونے کا بیان ہے اس لیے کہ فلک کی حرکات اختیاریہ واقع نہیں ہوتیں مگر ارادہ سے۔ تو یہ حرکات ارادیہ یا تصور کلی سے ہونگی یا تصور جزئی سے اول صورت باطل ہے اس لیے کہ تصورات کلیہ کی نسبت تمام جزئیات کے لیے مساوی ہے پس اس سے بعض حرکات جزئیہ واقع ہوں دون البعض تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی ،لہٰذا تحریکات جزئیہ کے مبداء کا تصور جزئی ہوگا اور ہر وہ چیز جس کا تصور جزئی ہو وہ جسمانی ہوتی ہے اس لیے کہ ایک جزئی کی صورت ذہن میں آتی ہے اور وہ چھوٹی ہو اور دوسری جزئی کی صورت ذہن میں مرتسم اور منتقش ہوتی ہے۔

اور وہ بڑی ہو تو چھوٹی بڑی ہونے کا یہ اختلاف یا اس وجہ سے ہوگا کہ ان دو صورتوں کا آپس میں اختلاف حقیقت کی بناء پر ہے یا ماخوذ عنہ (ذی صورت) کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا۔ یا صغر کبر کا یہ اختلاف محل ارتسام یعنی مدرک کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا اول صورت باطل ہے اس لیے کہ ہمارا کلام ایک ہی حقیقت کی صورتوں میں ہے۔

اور دوسری صورت اس لیے باطل ہے کہ صور مختلفہ فی الصغر والکبر خارج سے ماخوذ ہی نہیں ہیں پس تیسرا احتمال متعین ہوگیا تو صورت کبیرہ ایسے محل میں مرتسم ہوگی جو غیر ہے اس محل سے کہ جس میں صغیرہ صورت مرتسم ہوتی ہے پس محل منقسم ہوگیا بالضرورۃ اشارہ حسیہ میں اور ہر وہ چیز جو منقسم حسا ہو وہ جسمانی ہوتی ہے پس قوت محرکہ قریبہ للفلک جسمانیہ ہوگی۔ وھو المطلوب.

تشریح: فصل کا دعوی: کہ فلک کی قوت محرکہ قریبہ جسمانیہ ہے یعنی مرکب من الھیولیٰ والصورۃ ہے اس سے پہلی فصل میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ محرک بعید مجرد عن المادہ ہے اور غیر جسمانی ہے لہٰذا دونوں فصلوں میں کوئی تعارض نہیں۔

تمہید: دلیل سے پہلے چند امور کا جاننا ضروری ہے۔

امر اول: حرکت الفلک بنوعہ واحد ہے البتہ اگر اس کے لیے اجزاء فرض کئے جائیں تو یہ حرکت اپنے اجزاء مفروضہ کے اعتبار سے اختیاریہ اور ارادیہ ہے اور فعل ارادی اس وقت صادر ہوتا ہے جب اس سے پہلے اس کی صورت کا تصور ہو اور تصور اس وقت صادق ہوتا ہے جب اس فعل کا شوق پیدا ہو تو تحریکات فلکیہ جو وجود میں آ رہی ہیں اس سے پہلے کوئی چیز ایسی ہونی چاہیے کہ جس نے ان حرکات کی صورتوں کا تصور کیا ہو وہ چیز فلک کے اندر قوت محرکہ قریبہ ہے تو جس طرح نفس ناطقہ کے لیے ایک قوت ہوتی ہے جس کی مدد سے وہ اشیاء کی صورتیں اخذ کرتی ہے جیسا کہ خیال اسی طرح نفس فلکی کے لیے بھی ایک قوت ہوتی ہے جس کی مدد سے وہ تحریکات فلکیہ کا تصور کرتا ہے اور وہ قوت محرکہ قریبہ ہے۔

امر دوم: یہ سمجھنا چاہیے کہ جن صورتوں کا تصور کیا جاتا ہے بسا اوقات ان صورتوں میں اختلاف آتا ہے مثلاً ایک چیز کی صورت کبھی چھوٹی منقش و مرتسم ہوتی ہے تو کبھی بڑی۔ جیسا کہ آپ یاقوت کے پہاڑ کا تصور کریں تو بڑی صورت حاصل ہوگی اور یاقوت کی اینٹ کا تصور کریں تو چھوٹی صورت حاصل ہوگی۔

دعوی کی دلیل: دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حرکات فلکیہ کے ہر جزء کا وجود اس کی صورت کے تصور کے بعد آیا ہوگا کیونکہ حرکات اختیاریہ ہیں تو ان کا وجود یا تصور کلی کے بعد آئیگا، یا تصور جزی

کے بعد۔ تصور کلی کا مطلب یہ ہے کہ یہ قوت تمام تحریکات کے تصور کرنے کے بعد یکے بعد دیگرے وجود میں آئے اور تصور جزی کا مطلب یہ ہے کہ ایک جزی حرکت کا تصور کر کے وہ جزی وجود میں آئے پھر دوسرے جزی کا تصور کر کے وہ جزی وجود میں آئے۔ هَلُمَّ جَرًّا:

لیکن احتمال اول باطل ہے اس لیے کہ جب ان کا تصور کلی ہوتا ہے تو پھر ہر جزی کی اس قوت کی طرف نسبت مساوی ہے پھر بعض کا پہلے وجود میں آنا اور بعض کا بعد میں یہ ترجیح بلا مرجح ہے جو کہ باطل ہے اور دوسری وجہ بطلان یہ ہے کہ حرکات فلکیہ غیر متناہی ہیں ان کا تصور ایک ساتھ ممکن نہیں ورنہ یہ متناہی ہو جائیں گی تو خلاف الوقع ہونے کی وجہ سے محال ہے۔

فتعین الثانی یعنی تصور جزی کے بعد وجود میں آئے تو اس صورت میں یہ قوت محرکہ تحریکات جزئیہ کو تصور جزی کے ساتھ قبول کریگا اور جو قوت ایسی ہو وہ قوت جسمانیہ ہوتی ہے اس لیے کہ ان حرکات کی صورتوں میں اختلاف صغراً و کبراً ممکن ہے مثلاً ایک حرکت کی صورت اس قوت میں چھوٹی حاصل ہو اور دوسری کی صورت بڑی حاصل ہو تو اس اختلاف کے لئے درج ذیل تین وجوہ میں سے کوئی ایک وجہ ضرور ہوگی۔

(۱) یہ اختلاف صورتوں کی حقیقت مختلف ہونے کی وجہ سے آیا ہو جیسے کہ آپ ایک مچھر کی صورت فرض کریں اور ایک ہاتھی کی صورت فرض کریں تو ان کا یہ اختلاف صغراً و کبراً حقیقت اور نوعیت کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے۔

(۲) یہ اختلاف ماخوذ منہ یعنی ذی صورت کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے حقیقت اگرچہ ایک ہی ہے مثلاً آپ انسان طویل اور انسان قصیر کی صورت حاصل کریں۔

(۳) یہ اختلاف محل ارتسام یعنی جس محل میں یہ صورتیں منقش و مرتسم ہوتی ہے اس میں اختلاف کی وجہ سے ہو مثلاً چھوٹے شیشے میں صورت چھوٹی دکھائی دیتی ہے اور بڑے شیشے میں صورت بڑی دکھائی دیتی ہے۔

مذکورہ تینوں احتمالات میں سے پہلا اور دوسرا احتمال باطل ہے۔

بطلان کی وجہ: پہلا احتمال اس لیے باطل ہے کہ تحریکات فلکیہ کی حقیقت مختلف نہیں ہے بلکہ ایک ہی نوع کے اجزاء ہیں دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ ذی صورت کے اعتبار سے اختلاف فی الصورت اس وقت ہوگا کہ جب ذی صورت یعنی ماخوذ منہ خارج میں موجود ہو جب کہ یہ (ذی صورت کا خارج میں موجود ہونا) ضروری نہیں بلکہ یہاں ذی صورت (حرکت جزی) فرضی ہے نہ کہ خارجی اور ایسا ممکن ہے کہ کسی فرضی چیز کی صورت حاصل کی جائے جیسا کہ یاقوت کے پہاڑ کا تصور کرنے سے ایک صورت ذہن میں آتی ہے جو کہ فرضی ہے۔

جب دونوں احتمال باطل ہو گئے تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ یہ اختلاف فی الصورت صغرا و کبرا محل ارتسام کی وجہ سے ہے اور وہ محل قوت محرکہ قریبہ ہے اب جس صورت صغیرہ کو قبول کیا ہے وہ قوت غیر ہو گی اس قوت سے کہ جس نے صورت کبیرہ کو قبول اور اس کا تصور کیا ہے تو یہ قوت محرکہ تقسیم ہو گئی اور جو چیز قابل تقسیم ہو وہ جسمانی ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ قوت محرکہ قریبہ للفلک جسمانی ہے "وهو المطلوب"

الفنّ الثالثُ فِي العنصرياتِ

فن اول فیما یعم الاجسام کے بیان اور فن ثانی فلکیات کے بیان میں گزر چکا ہے اب فن ثالث عنصریات کے بیان میں ہے عنصریات جمع ہے عنصر کی اور عنصر اصل الشئی کو کہتے ہیں جیسے عناصر اربعہ یعنی ماء، ہوا، نار اور ارض اشیاء کے اصول ہیں۔

چنانچہ اگر ان کی آپس میں ترکیب تام ہو تو موالید ثلاثہ وجود میں آتے ہیں یعنی حیوانات، نباتات جمادات اور ترکیب ناقص ہو تو کائنات الجو یعنی ما بین السماء والارض جو خلائی چیزیں ہیں وہ وجود میں آتے ہیں جیسا کہ مطر، سحاب اور آسمانی بجلی وغیرہ یہ فن چھ فصلوں پر مشتمل ہے فصل اول بسائط

عنصریہ کے بیان میں، **فصل** ثانی کائنات الجو کے بیان میں، **فصل** ثالث معادن کے بیان میں، **فصل** رابع نباتات کے بیان میں، **فصل** خامس حیوان کے بیان میں اور **فصل** سادس انسان کے بیان میں ہے

فصل: في البسائط العنصرية الماء والارض والنار والهواء وكل واحد منها يخالف الاخر في صورته الطبعية والا لشغل كل واحد منها بالطبع حيز الا خر والتالي باطل فالمقدم مثله وكل واحد منها قابل للكون والفساد لان الماء ينقلب حجراً والحجر ينحل ماءً وكذا الهواء ينقلب ماءً كماترىٰ في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء ويصير ماءً و يتقا طرد فعة والماء ايضاً ينقلب هواءً بالتبخير وكذاالهواء ينقلب ناراً كمافي كور الحدادين والنار ايضاً ينقلب هواءً كما يشاهد في المصباح ونقول ايضا الكيفيات زائدةعلىٰ الصورة الطبعية لانها تستحيل في الكيفيات مثل التسخن والتبرد مع ابقاء الصورة الطبعيةبذواتها ولو كانت نفس الصورة الطبعية لاستحال ذالك والبسائط اذااجتمعت في المركب وفعل بعضها في بعض بقواها و كسر كل واحد منها سَورة كيفيية الاخر فتحصل كيفيةمتوسطة توسطاً بين الكيفيات المتضادةمتشابهة في اجزائه وهو المزاج.

ترجمہ: اس فصل میں عناصر بسیطہ کا بیان ہے۔ جو کہ چار ہیں ا۔ ماء ۲۔ ارض۔ ۳۔ آگ ۴۔ ہواء۔ ان میں ہر ایک اپنی صورت نوعیہ کے اعتبار سے دوسرے کے مخالف ہے۔ ورنہ ہر ایک دوسرے کے حیز کو مشغول کرے گا طبعاً۔ والتالی باطل فالمقدم مثلہ۔ اوران میں ہر ایک کون اور فساد کو قبول کرتا ہے اس لئے کہ پانی پتھر بن جاتا ہے اور پتھر پگھل کر پانی بن جاتا ہے اسی طرح ہوا پانی بن جاتی ہے جیسا کہ آپ پہاڑوں کی چوٹیوں سے دیکھ سکتے ہیں۔
کہ ہوا گاڑھی ہوتی ہے اور اچانک برستا پانی بن جاتا ہے اسی طرح پانی سے بخار بن کر ہوا بن جاتی

ہے اسی طرح ہوا آگ بن جاتی ہے جیسا کہ لوہاروں کی بھٹی میں اور آگ بھی ہوا بن جاتی ہے جیسا کہ آپ چراغ میں دیکھتے ہیں اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ ان عناصر کی کیفیات ان کی صور نوعیہ پر زائد ہیں۔ اس لئے کہ کیفیات میں تغیر آتا رہتا ہے جیسے حرارت اور برودت صورت نوعیہ کے باقی رہتے ہوئے۔

اگر کیفیات عین ہوتے صورت نوعیہ کیساتھ تو یہ اختلاف محال ہوتا۔ اور یہ بسائط جب ایک جسم مرکب میں جمع ہوتے ہیں اور بعض بعض میں تاثیر کرتے ہیں اور ہر ایک دوسرے کی شدت کو توڑتا ہے تو ایک متوسط کیفیت جو ان کیفیات متضادہ کے ساتھ مشابہ ہوتی ہے وجود میں آتی ہے اس کو مزاج کہتے ہیں۔

تشریح: اس فصل کے پانچ دعوے ہیں: (۱) بسائط عنصر یہ چار میں منحصر ہیں (۲) ان بسائط کی صورت نوعیہ ایک دوسرے سے مختلف ہے یعنی ان کا آپس میں اختلاف ذاتی نوعی ہے (۳) یہ بسائط کون اور فساد کو قبول کرتے ہیں (۴) ان بسائط کی کیفیات صورت نوعیہ کے مخالف ہیں (۵) جب بسائط کا آپس میں اختلاط اور ترکیب ہوتی ہے تو ایک متوسط کیفیت وجود میں آتی ہے جس کو مزاج کہا جاتا ہے،

پہلا دعوی: بسائط عنصر یہ چار میں منحصر ہیں" مصنفؒ نے اس کی طرف کوئی صراحتاً اشارہ نہیں کیا البتہ صاحب میبذی نے بالاستقراء کہہ کر اس کو بیان کیا ہے کہ بسائط دو حال سے خالی نہیں ہونگے یا حار ہوں گے یا بارد۔ پھر ان میں سے ہر ایک رطب ہوگا یا یابس۔ اب اگر حار ہو کر یابس ہو تو یہ نار ہے۔ اور حار ہو کر رطب ہو تو وہ ہوا ہے۔ اور اگر بارد ہو کر یابس ہو تو وہ ارض ہے اور بارد ہو کر رطب ہو تو وہ ماء ہے۔

دوسرا دعوی: وكل واحد منهما يخالف الاخر في الصورة الطبعية والا لشغل كل

واحد منهما بالطبع حيز الاخر والتالی باطل فالمقدم مثله . اس عبارت کے ذریعے مصنفؒ دوسرے دعوی کی دلیل بیان کر رہے ہیں یہ دلیل قیاس استثنائی رفعی کے نمط پر ہے کیونکہ اس میں استثناء رفع التالی سے ہے تو نتیجہ رفع المقدم ہوگا دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ان بسائط کی صورت نوعیہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے اس لیے کہ صورت نوعیہ ہی کے ذریعے سے یہ عناصر حیز کا تقاضا کرتے ہیں۔

اب اگر صورت نوعیہ واحد ہو تو ہر ایک دوسرے کے حیز میں موجود ہو کر اسے مشغول کریگا یعنی عناصر اربعہ سارے ایک حیز میں جمع ہونگے جب کہ یہ مشاہدہ کے خلاف ہے اس لیے کہ ماء اور ارض کا حیز طبعی تحت ہے اور ہوا اور نار کا حیز طبعی فوق ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ان کی صورت نوعیہ واحد ہو تو ان عناصر سے مختلف افعال و آثار کا صدور جائز نہیں ہوگا حالانکہ یہ بھی مشاہدۃً ثابت ہے کہ ماء اور نار سے مختلف آثار ثابت وصادر ہوتے ہیں اسی طرح ارض اور ہوا سے بھی۔

اور یہ صدور اس لیے جائز نہیں ہوگا کہ کسی جسم سے افعال و آثار کا صدور اس کی صورت نوعیہ کے اعتبار سے ہوتا ہے اب اگر صورت نوعیہ ایک ہو تو اس سے ایک قسم کے آثار ثابت ہونگے حالانکہ یہاں مختلف قسم کے آثار ثابت ہوتے ہیں۔

تیسرا دعوی: **قوله وكل واحد منهما قابل للكون والفساد .... الخ** یہ دعوی ثالث کا اثبات ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کون اور فساد کو قبول کرتا ہے۔ کون اور فساد کا معنی پہلے گزر چکا ہے یہاں مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتا ہے مثلاً ماء ہوا میں یا ہوا ماء میں وغیرہ۔

اس انقلاب اور تبدیلی کی عقلاً بارہ صورتیں بنتی ہیں۔ ماء منقلب بالهواء، بالنار اور بالارض۔ اسی طرح نار منقلب بالهواء، بالماء اور بالارض۔ اسی طرح ہوا منقلب بالماء، بالارض اور بالنار۔ اسی

طرح ارض منقلب بالماء، بالنار اور بالھواء۔

مذکورہ بالا احتمالات میں سے ماتن نے صرف چھ صورتوں کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں (۱) ماء منقلب بالارض (۲) ارض منقلب بالماء (۳) ہوا منقلب بالماء (۴) ماء منقلب بالھواء (۵) ہوا منقلب بالنار (۶) نار منقلب بالھواء۔

اور باقی چھ صورتوں کو مصنفؒ نے ترک کیا ہے وجہ ترک یہ ہے کہ مذکورہ چھ صورتوں میں انقلاب بغیر کسی واسطہ سے ہے جب کہ باقی ماندہ چھ چیزوں میں سے چار میں انقلاب ایک واسطہ سے ہے وہ چار صورتیں یہ ہیں ۔(۱) ارض منقلب بالھواء۔ یہ پانی کے واسطہ سے ہے یعنی ارض پہلے پانی بنے گی اور پھر پانی ہوا بنے گا (۲) ماء منقلب بالنار یعنی ماء سے ہوا اور پھر ہوا سے نار بنے گی (۳) نار منقلب بالماء یعنی نار سے ماء بواسطہ ہوا بنے گا۔

اور دو صورتوں میں انقلاب دو واسطوں سے ہوتا ہے (۱) ارض منقلب بالنار یہ ماء اور ہوا کے واسطہ سے ہوتا ہے یعنی ارض سے ماء بنتا ہے اور ماء سے ہوا بنتی ہے اور پھر ہوا سے نار بنتی ہے (۲) نار منقلب بالارض یہ ہوا اور ماء کے واسطہ سے ہے یعنی نار سے ہوا بنتی ہے ہوا سے پانی اور پھر پانی سے ارض بنتی ہے۔

چوتھا دعویٰ: قولہ ونقول ایضا الکیفیات زائدۃ علی الصورۃ الطبعیۃ لانھا .... الخ اس عبارت سے مصنفؒ اس فصل کے چوتھے دعوی کو بیان کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ عنصریات بسیطہ کی کیفیات جیسے حرارت اور برودت وغیرہ یہ عنصریات بسیطہ کی صور نوعیہ کی مخالف ہیں اس لیے کہ کیفیات میں تغیر وتبدل ہوتا رہتا ہے مثلاً ماء کی کیفیت برودت سے حرارت میں تبدیل ہوسکتی ہے حالانکہ صورت نوعیہ بدستور باقی رہتی ہے۔

اب اگر صورت نوعیہ اور کیفیات متحد ہوں تو تناقض لازم آئیگا وہ اس طرح کہ کیفیات کے تغیر کی وجہ سے صورت نوعیہ بھی متغیر ہوگی کیونکہ ہم نے دونوں میں اتحاد مان لیا ہے تو صورت نوعیہ کا زوال

ہوگا اور دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ صورت نوعیہ میں تغیر نہیں آتا تو صورت نوعیہ کا بقاء ہوگا جو کہ لازوال کو کہتے ہیں تو شئی واحد پر زوال اور لازوال کا صدق آئیگا و ما ھذا الا التناقض اور تناقض محال ہے پس جو شئی محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتی ہے۔

لہٰذا کیفیات اور صورت نوعیہ میں اتحاد بھی محال ہوگا اور ان میں مغایرت ہوگی۔ دوسری وجہ عدم اتحاد کی بدیہی ہے وہ یہ کہ کیفیات اعراض کی قبیل سے ہیں جبکہ صورت نوعیہ جوہر ہے اور جوہر وعرض میں تغایر ہوتا ہے نہ کہ اتحاد ''فافھم''

پانچواں دعوی: قولہ والبسائط اذا اجتمعت فی المرکب وفعل بعضھا فی بعض .... الخ یہاں سے مصنفؒ پانچویں دعوی کو بیان کرنا چاہتے ہیں حاصل یہ ہے کہ عناصر بسیطہ جب ایک مرکب میں جمع ہوتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک دوسرے پر اثر کرتا ہے یعنی اس کی کیفیت کی قوت اور تیزی کو توڑتا ہے اور اس کو اعتدال پر لاتا ہے تو اس اثر کی وجہ سے ان کے مجموعہ سے ایک متوسط کیفیت حاصل ہوتی ہے اس متوسط کیفیت کو مزاج کہتے ہیں جیسا کہ انسان کے اندر عناصر اربعہ کا اجتماع ہے تو ماء کی برودت نار سے اعتدال میں آگئی جب کہ نار کی حرارت ماء سے اعتدال پر آگئی تو ایک متوسط کیفیت وجود میں آگئی اور وہ کیفیت متوسطہ اس مرکب (انسان) کے تمام اجزاء میں مساویا موجود ہوتی ہے۔

ایسا نہیں ہوتا کہ یہ کیفیت اس مرکب کے بعض اجزاء میں زیادۃً ہو اور بعض میں نقصاناً ہو مصنفؒ کا مقصد بھی یہی ہے۔

فصل: فی کائنات الجو اما السحاب والمطر وما یتعلق بھما فالسبب الاکثری فی ذالک تکالف اجزاء البخار الصاعد لان ما یجاور الماء من الھواء یستفید کیفیۃ البرد من الماء ثم الطبقۃ التی ینقطع عنھا تاثیر شعاع الشمس تبقی باردۃ فاذابلغ البخار فی صعودہ الیھا تکالف بواسطۃ البرد

فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذالك وتقاطر فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان البرد قوياً فاما ان يصل البرد الیٰ اجزاء السحاب قبل اجتماعها اولا يصل فان وصل قبل اجتماعها ينزل السحاب ثلجا وان لم يصل ينزل برداً واما اذا لم يصل الیٰ الطبقة الباردة فا ن كان كثيراً فقد ينعقد سحابا ما طرا وقد لا ينعقد ويسمیٰ ضباباوان كان قليلاً فاذاضربه البرد فان لم ينجمدفهو الطل وان انجمد فهو الصقيع واما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان اذا ارتفع واحتبس فی ما بين السحاب فماصعد من الدخان الیٰ العلو مزق السحاب تمزيقا عنيفاً فيحصل صوت هائل هو الرعد بتمزيقه وان اشتغل الدخان بالحركة كان برقا وصاعقة واما الرياح فقد تكوّن بسبب ان السحاب اذا ثقل لكثرة البرد اندفع الیٰ السفل فصار هواءً متحركاً وقدتكون لاندفاع يعرض فيصير السحاب من جانب الیٰ طرف آخروقد تكون لانبساط الهواء بالتخلخل فی جهة وقد تكون بسبب برد الدخان المتصعدو نزوله ومن الرياح ما يكون سموماًمحرقاً لاحتراقه فی نفسه بالاشعة اولمروره بالارض الحارة جداً واما قوس قزح فهی انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر فی اجزاء رشية مستديرة واختلاف الوانها بسبب اختلاف الضوء النير والوان الغمام المختلفة واما الهالة فايضاً انماتحدث من ارتسام ضوء النير فی اجزاء رشية مستد يرة واما الشهب فسببها ان الدخان اذابلغ حيز النار وكان لطيفا اشتعل فيه النار فانقلب الیٰ النار ية ويلتهب بسرعة حتیٰ يریٰ كالمنطفی واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخاراذا احتبس فی الارض يميل الیٰ جهة ويتبرد

بها فينقلب مياها مختلطة باجزاء بخارية اذاقل فاذا كثر بحيث لا يسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجر منه العيون واذاغلظ بحيث لا ينفذ في مجارى الارض اجتمع ولم يمكنه النفوذ فزلزلت الارض.

ترجمہ: اس فصل میں زمین اور آسمان کے درمیان کی فضائی چیزوں کا بیان ہے۔ جہاں تک بادل اور بارش اور ان سے متعلق چیزوں کا تعلق ہے۔ پس ان کا سبب اکثری اوپر چڑھنے والے بخارات کے اجزاء کا گاڑھا ہونا ہے اس لئے کہ وہ ہوا جو پانی کے ساتھ متصل ہوتی ہے۔

وہ پانی کی ٹھنڈک سے مستفید ہوتی ہے۔ پھر وہ طبقہ جہاں سورج کی شعاعیں منقطع ہوتی ہیں اور وہ ٹھنڈی رہتی ہیں جب بخار وہاں تک پہنچ جاتا ہے تو اس ٹھنڈک کی وجہ سے گاڑھا ہو جاتا ہے۔ اگر ٹھنڈک قوی نہ ہو تو بخار کے اجزاء جم جاتے ہیں اور ٹپکنا شروع ہوتے ہیں پس وہ جمے ہوئے بخارات ''بادل'' کہلاتے ہیں۔ اور جو ٹپکتے ہیں وہ ''بارش'' کہلاتے ہیں اور اگر اس طبقے کی ٹھنڈک قوی ہو تو یا وہ ٹھنڈک سحاب کے اجزاء تک پہنچ جائے گی ان کے جم جانے سے پہلے۔ یا نہیں پہنچے گی۔ اگر اجتماع سے پہلے پہنچی تو بادل ''برف'' بن کر اترتا ہے اور اگر نہ پہنچے تو ''اولہ'' (ژالہ) بن کر اترتا ہے اور اگر ٹھنڈے طبقہ تک نہ پہنچے تو اگر بخار کثیر ہوں تو کبھی ٹپکنے والا بادل بن جاتا ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوتا تو اس کو ''دھند'' کہتے ہیں۔

اور اگر بخارات کم ہوں اور ٹھنڈک پہنچ جائے پھر اگر وہ نہ جمے تو وہ باریک شبنم کہلاتی ہے۔ اور اگر جم جائے تو وہ موٹی شبنم کہلاتی ہے۔ جہاں تک ''رعد'' (گرج) اور ''آسمانی بجلی'' کا تعلق ہے، تو اس کا سبب یہ ہے کہ دخان جب اوپر جاتا ہے اور بادل میں بند ہو جاتا ہے تو وہ چڑھا ہوا دخان بادلوں کو سختی سے پھاڑ دیتا ہے تو اس سے ایک ہولناک آواز نکلتی ہے وہی ''گرج'' کہلاتی ہے اور دخان اگر مشتعل ہو جائے حرکت کے ساتھ۔ تو وہ چمک اور آسمانی بجلی بن جاتی ہے۔

اور جہاں تک آندھی کا تعلق ہے، پس کبھی اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ بادل جب بھاری ہو جائے

زیادہ ٹھنڈک کی وجہ سے۔تو نیچے کی طرف دھکہ کھاتا ہےتو وہ آندھی بن جاتی ہے

اور کبھی بادل کے بعض طبقات بعض کو دھکہ دینے سے بعض بادل ایک سمت میں چلے جاتے ہیں اور کبھی ہوا پھول جاتی ہے تخلخل کی وجہ سےتو وہ ادھر ادھر دھکہ دیتی ہےاور کبھی چڑھتا دخان ٹھنڈک کی وجہ سے نیچے اترتا ہےتو آندھی وجود میں آتی ہےاور بعض ہوائیں گرم ہوتی ہیں سورج کی شعاؤں کی وجہ سے۔یا گرم زمین پر رگڑ کر گزرنے کی وجہ سے۔

اور ہر چہ قوس قزح پس وہ پیدا ہوتی ہے سورج کی روشنی کے ان اجزاء مائیہ میں منعکس ہونے کی وجہ سے جو گول ہوتے ہیں۔اور اس کے رنگوں کا اختلاف سورج کے مختلف رنگوں اور اس پٹی کے پیچھے موجود مختلف رنگوں والے بادل ہیں۔اور ہر چہ ہالہ پس اس کا بھی سبب وجود ان اجزاء مائیہ میں چاند کی روشنی کا منعکس ہونا ہے جو گول ہوتے ہیں۔

جہاں تک دمدار ستاروں کا تعلق ہے،ان کا سبب یہ ہے کہ دخان جب طبقہ ناریہ تک پہنچ جاتا ہےاور وہ باریک ہوتا ہےتو آگ اس میں مشتعل ہوجاتی ہے پس وہ آگ بن جاتا ہےاور تیزی سے مشتعل ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ آنکھیں چندھیانے والا ہوجاتا ہے۔جہاں تک زلزلہ اور چشموں کا جاری ہونا۔

پس جان لو کہ یہ بخار جب زمین کے اندر گھس جاتا ہےتو کسی ایک طرف مائل ہوجاتا ہےاور وہاں ٹھنڈا ہوجاتا ہےتو ایسا پانی بن جاتا ہے جو بخار کے اجزاء کے ساتھ مخلوط ہوتا ہے جبکہ وہ تھوڑے ہوں اور جب وہ اتنا زیادہ ہوجائے کہ زمین اس کو قابو نہ کر سکےتو زمین پھٹ جاتی ہےاور چشمے جاری ہوتے ہیں اور جب بخار ایسے گاڑھے ہوں کہ زمین کے باریک راستوں سے نہ نکل سکتے ہوں تو وہ جمع ہوجاتے ہیں اور نکلنا ممکن نہیں ہوتا تو زمین پر زلزلہ برپا ہوجاتا ہے۔

تشریح:اس فصل میں اکثر ان چیزوں کا بیان ہے جو کہ فضاء میں ہوتی ہیں اور بعض ان چیزوں کا بیان بھی ہے جن کا تعلق زمین سے ہے مثلاً زلزلوں اور عیون (چشموں) کا بیان لیکن "ولما کثر حکم

الکل" کے طور پر کائنات الجو کا عنوان رکھا ہے تو سب سے پہلے اس فصل میں بیان کردہ چیزوں کو اجمالاً سمجھنا چاہیے (لان التفصیل بعد الاجمال او قع فی الذھن) لہٰذا اجمال یہ ہوا کہ اولاً بادل اور بارش برف اور اولہ (ژالہ) شبنم اور دھند کے اسباب کو بیان کیا جائیگا۔ ثانیاً رعد، برق اور صاعقہ یعنی آسمانی بجلی کا سبب بیان کیا جائیگا ثالثاً ریح یعنی آندھی کا سبب بیان کیا جائیگا رابعاً قوس قزح کا بیان ہوگا اور خامساً ہالہ کا بیان ہوگا۔

اور ضمناً زلزلہ اور عیون کا بیان ہوگا، اس اجمال کے بعد بادل وغیرہ کے سبب کا خلاصہ سمجھنے سے پہلے ایک وضاحت کی ضرورت ہے کہ بخار اور دخان دو الگ الگ چیزیں ہیں۔

بخار: وہ ہوتا ہے کہ سورج کی شعاعیں اور گرمی جب پانی پر پڑتی ہے تو پانی کے کچھ حصے شدت حرارت کی وجہ سے ہوا بنتے ہیں اور کچھ اجزاء مائیہ لطیفہ بن کر اس ہوا کے ساتھ اٹھتے ہیں تو یہ بخارات کہلاتے ہیں۔

دخان: سورج کی گرمی جب زمین کے ایسے حصوں پر پڑے جو جلنے کے قابل ہوں تو وہاں زمین کے کچھ حصے جل کر ہوا بنتے ہیں اور کچھ اجزاء ارضیہ لطیف بن کر اس ہوا کے ساتھ اوپر اٹھتے ہیں ان اجزاء کو دخان کہتے ہیں۔

دوسری بات جس کی وضاحت مطلوب ہے وہ یہ کہ عند الفلاسفہ کرہ فلکی کے جوف میں پہلا کرہ ناری ہے دوسرا کرہ ہوائی ہے تیسرا کرہ مائی اور ارضی ہے پھر کرہ ہوائی کے چار طبقات ہیں۔ ان میں سے دو طبقات ناری کہلاتے ہیں کیونکہ دونوں گرم ہوتے ہیں۔

ایک تو اس لیے کہ وہ طبقہ کرہ ناری کے ساتھ متصل ہے جو کہ گرم ہے اور دوسرا اس لیے کہ وہ اگرچہ کرہ ناری کے ساتھ متصل نہیں ہوتا لیکن مجاور اور قریب ہوتا ہے لہٰذا وہ دونوں گرم ہوتے ہیں پہلا طبقہ زیادہ گرم اور دوسرا کم گرم ہوتا ہے۔

تیسرا اور چوتھا دونوں طبقات باردہ کہلاتے ہیں کیونکہ ان کا قرب ہے زمین اور ماء کے ساتھ جو کہ دونوں بارد ہیں۔ان میں سے چوتھا طبقہ ایک حد تک حرارت رکھتا ہے اس لیے کہ شمس کی حرارت جب پانی اور ارض پر پڑتی ہے تو چونکہ ہوا کا یہ چوتھا طبقہ ان سے متصل ہے تو وہ حرارت ان میں منعکس ہو جاتی ہے جب کہ تیسرے طبقے تک یہ انعکاس نہیں پہنچ سکتا اس لیے یہ انتہائی ٹھنڈا ہوتا ہے اور یہی طبقہ زمہریریہ کہلاتا ہے۔

سحاب اور مطر (بارش): بخارات جب اوپر اٹھتے ہیں تو ہوا کے تیسرے طبقہ (زمہریریہ) تک پہنچ جاتے ہیں۔زمین سے تو اس لیے اٹھتے ہیں کہ ان پر شمس کی حرارت کا اثر پڑ گیا تھا اور حرارت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ چیزوں کو ہلکا کر دیتی ہے جس سے وہ فوق کی طرف مائل ہوتی ہیں تو جب شمس کا اثر اجزاء مائیہ پر پڑ جائے تو وہ ہلکے ہو کر فوق کی طرف اٹھتے ہیں۔

اور جب طبقہ زمہریریہ کو پہنچ جاتے ہیں تو اس طبقہ کا اثر برودت ان بخارات پر قوت اور شدت کے ساتھ پڑیگا یا ضعف کے ساتھ۔اگر یہ اثر ضعف کے ساتھ پڑتا ہے تو چونکہ برودت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ چیزوں میں ثقل پیدا کرتی ہے چنانچہ ان بخارات میں کثافت اور ثقل پیدا ہو جائیگا اور اس کے اجزاء جم جائینگے اور برودت کی وجہ سے پانی بن کر ٹپکنا شروع ہو جائینگے تو بخارات جو کثیف ہو کر جم گئے ان کو سحاب کہتے ہیں اور جو ٹپکتے ہیں ان کو مطر (بارش) کہتے ہیں۔

ثلج (برف) اور برَد (اولہ): اور اگر طبقہ زمہریریہ کا اثر قوت کے ساتھ ہو تو پھر دو صورتیں ہیں۔اول یہ کہ یہ اثر ان بخارات کے اجزاء جمع ہونے سے پہلے ہوگا یا بعد میں اگر پہلے ہو تو پھر ان بخارات سے ثلج (برف) بنتی ہے اور بعد میں جو اثر ہوتا ہے اس سے برد (یعنی) اولہ بنتا ہے

ضَباب (دھند)، صقیع (موٹی شبنم) اور طل (باریک شبنم):

یہ بخارات اگر ماء سے اٹھ کر طبقہ زمہریریہ تک نہ پہنچ سکیں بلکہ طبقہ رابعہ میں رہ جائیں تو اگر یہ

بخارات کثیر ہیں تو کبھی ان سے سحاب ماطر بن جاتا ہے جیسا کہ بعض اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ کوئی شخص پہاڑ کی چوٹی پر دھوپ میں ہوتا ہے اور اس سے نیچے بارش برستی ہے۔

اور کبھی یہ بخارات حرارت کے عارض ہونے کی وجہ سے ختم ہو جاتے ہیں جن کو ضباب (بفتح الضاد) اور اردو میں دھند کہتے ہیں اور اگر یہ بخارات قلیل ہوں تو، رات کی سردی عارض ہونے کی وجہ سے یا تو جم جانے کے بعد یا بغیر جم جانے کے ہلکی سی بارش بن جاتی ہے۔

جیسا کہ موسم سرما میں صبح کے وقت دیکھنے میں آتا ہے اس کو موٹی شبنم کہتے ہیں اور اگر منجمد ہوئے بغیر ٹپکے تو وہ طل (نرم شبنم) کہلاتا ہے۔

یہ ان چیزوں کے سبب وجود کی تفصیل تھی البتہ یہ اسباب کلیہ نہیں ہیں بلکہ اکثر یہ ہیں کیونکہ کبھی کبھار سحاب ومطر وعیون (چشمے) ہوا کے محبوس ہونے سے بھی بن جاتے ہیں اس لیے ماتن نے فالسبب الاکثری کہا ہے۔

قولہ اما الرعد والبرق ....الخ

رعد، برق اور صاعقہ: یہاں سے رعد، برق اور صاعقہ کے اسباب بیان ہو رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ جب بخارات اٹھتے ہیں تو زمین سے دخان بھی اوپر اٹھتا ہے اب یہ دخان جب طبقہ زمہریریہ تک پہنچ جاتا ہے تو بخارات سحاب بن جاتے ہیں۔

اور دخان اس سحاب میں محبوس اور مقید ہو جاتا ہے اب اس کے اندر یا تو اس طبقہ کی برودت کی وجہ سے ثقل پیدا ہو جائیگا اس صورت میں اس کا میلان نیچے کی طرف ہوگا اور یا اس طبقہ کی برودت کا اثر نہ ہوگا تو اس میں بدستور سابقہ حرارت باقی ہوتی ہے۔

اس لیے فوق کی طرف اس کا میلان ہوگا بناء بر ہر تقدیر یہ دخان اس سحاب کے اندر سے کسی بھی سمت میں تیزی سے حرکت کرتا ہے اور سحاب ایک زوردار دھماکے سے پھٹ جاتا ہے جس کی آواز ہم سنتے ہیں اسے رعد کہتے ہیں۔

چونکہ اس دخان کے اندر دُہنیت ہوتی ہے اس لیے جب یہ تیزی سے حرکت کر کے کسی چیز سے رگڑ کھاتا ہے تو اس کو آگ لگ جاتی ہے اور وہ مشتعل ہو جاتا ہے اب اگر مشتعل ہونے کے فوراً بعد بجھ جائے تو یہ برق ہے اور اگر فوراً نہیں بجھتا بلکہ زمین تک پہنچ جائے اور زمین پر کسی منجمد اور پختہ چیز مثلاً درخت وغیرہ پر لگ جائے تو اس کو جلا دیتا ہے اور اگر کسی نرم چیز پر لگ جائے تو اس میں داخل ہو کر ختم ہو جاتا ہے اور اس کو پگھلا دیتا ہے تو یہ صاعقہ (آسمانی بجلی) ہے۔

ہم آسمان پر بارش کے دنوں میں پہلے بجلی چمکتے ہوئے دیکھتے ہیں جب کہ دھماکہ بعد میں سنائی دیتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ رعد کی آواز کا تعلق قوت سامعہ سے ہے اور آواز حرکت کر کے پہنچتی ہے اور حرکت کے لیے وقت یعنی زمانہ درکار ہوتا ہے جب کہ بجلی کا دیکھنا یہ قوت باصرہ سے متعلق ہے جو زمانہ اور وقت نہیں چاہتی۔

قولہ واما الریاح...الخ

ریح (آندھی): یہاں سے مصنفؒ تیز ہواؤں اور آندھی کے اسباب کو بیان کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ آندھی کے مختلف اسباب ہیں۔ چار کو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔

(۱) یہ کہ سحاب اپنے ثقل کی وجہ سے جب نیچے کی طرف تیزی کے ساتھ آتے ہیں تو اس تیز حرکت اور اندفاع کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے اور سحاب کے اجزاء مائیہ ہوا بن کر تیزی کے ساتھ زمین پر پہنچ جاتے ہیں اور آندھی کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اس صورت میں آندھی کسی مخصوص سمت سے نہیں آنی چاہیے بلکہ جانب فوق سے آنی چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا تو جواب یہ ہے کہ اصل میں سحاب کا جسم نہ پتھر کی طرح ثقیل ہے کیونکہ اس میں اجزاء ہوائیہ ہیں اور نہ نار کی طرح خفیف ہے کیونکہ اس میں اجزاء مائیہ ہیں تو جب ایسا جسم تحت کی طرف حرکت کرتا ہے تو حرکت مستقیمہ کے ساتھ حرکت نہیں کرتا بلکہ منحنی (ایک سمت " میلان کے ساتھ) حرکت کرتا ہے جیسا کہ جب کوئی پرندہ اوپر سے کسی جگہ اترتا

چاہتا ہے تو سیدھا تحت میں نہیں اترتا بلکہ فوق سے انحنائی حرکت کر کے اترتا ہے اسی طرح سحاب کا بھی تحت کے لیے ایک طرف سے اندفاع ہوتا ہے تو جس سمت میں اندفاع ہوا اسی طرف آندھی چلتی ہے۔

(۲) دوسرا سبب یہ ہے کہ سحاب کا جسم مختلفۃ الاقسام ہے یعنی اس میں بعض طبقے ہلکے اور باریک ہیں اور بعض بھاری اور منجمد ہیں جب ان کی آپس میں ٹکر ہوتی ہے تو بھاری طبقہ دوسرے کو دھکہ دیکر دور پھینک دیتا ہے اور وہ اپنے آپ سے ملحقہ ہوا کو دھکہ دیتا ہے پھر وہ اپنی ملحقہ ہوا کو۔ تو یوں ہوا میں ایک تموج پیدا ہوتا ہے جیسا کہ پانی کے حوض میں پتھر مارنے سے تموج پیدا ہوتا ہے یہ موجیں زمین تک پہنچ کر آندھی بن جاتی ہیں۔

(۳) تیسرا سبب یہ ہے کہ فضاء میں پہلے سے موجود ہوا کے کسی حصہ پر سورج کی حرارت پڑنے سے انبساط اور تخلخل پیدا ہوتا ہے جس سے ہوا کا وہ حصہ بڑھ جاتا ہے تو جتنا حصہ بڑھتا ہے اتنا ہی اس کے لیے حیز درکار ہوتا ہے اور چونکہ ساتھ میں کوئی خالی حیز نہیں ہے کیونکہ خلاء کا وجود محال ہے اس لیے وہ متصل ہوا کو دھکیل دیتا ہے اس سے بھی ایک تموج پیدا ہوتا ہے جس سے آندھی کی شکل بن جاتی ہے۔

(٤) چوتھا سبب یہ ہے کہ دخان جب طبقہ زمہریریہ تک پہنچتا ہے تو اس طبقہ کی برودت کا اثر پڑنے سے بھاری ہو کر نیچے گرتا ہے تو ظاہر ہے کہ جب ایک وسیع وعریض جسم نیچے گرتا ہے تو تحتانی ہوا زور سے ادھر ادھر ہوتی ہے جس سے آندھی بن جاتی ہے۔

قولہ ومن الریاح مایکون سموماً ...الخ

یہاں سے مصنفؒ گرم ہواؤں کا سبب بیان فرما رہے ہیں کہ گرم ہواؤں کے دو اسباب ہیں ایک سبب تو یہ ہے کہ سورج کی شعاعیں جب براہ راست ہوا پر اثر کرتی ہیں تو ہوا گرم ہو جاتی ہے۔ اور دوسرا سبب یہ ہے کہ ہوا جب انتہائی گرم زمین سے رگڑ کھا کر گزرتی ہے تو گرم ہو جاتی ہے۔

قولہ واما قوس قزح .... الخ

قوس قزح: بارش کے بعد کبھی کبھی آسمان سے زمین تک دائرے کی شکل میں مختلف رنگوں کی ایک پٹی نظر آتی ہے جس کو عربی میں قوس قزح کہتے ہیں فارسی میں کمان رستم یا کمان شیطان اور پشتو میں ''دہ بوڈی ٹال'' کہتے ہیں۔

اس بات میں حکماء کا آپس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ کوئی موجود فی الخارج چیز ہے یا صرف ایک خیالی اور وہمی چیز ہے۔ چنانچہ مشہور حکیم سکندر کا کہنا ہے کہ اس کا وجود خارجی ہے۔ جب کہ دیگر حکماء مشائین اور جمہور فلاسفہ کی رائے یہ ہے کہ یہ ایک خیالی چیز ہے کوئی خارجی چیز نہیں ہے۔ مصنفؒ نے جمہور کے مذہب کی تفصیلات اور اس کے اسباب بیان کئے ہیں۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ بارش جب ختم ہوتی ہے تو بعض اوقات فضاء میں باریک ذرات مائیہ رہ جاتے ہیں وہ گول شکل میں غیر متصل قریب قریب ہو کر ایک پٹی بنا دیتے ہیں سورج کی روشنی جب ان پر پڑتی ہے تو منعکس ہو کر دیکھنے والے کی آنکھ میں پہنچتی ہے۔

جس کی وجہ سے اسے سورج کی روشنی نظر آتی ہے در حقیقت یہ کوئی موجود شئی نہیں بلکہ ان اجزاء مائیہ سے سورج کی روشنی منعکس ہو کر نظر آتی ہے جس طرح شیشہ میں انسان اپنا چہرہ دیکھتا ہے حالانکہ واقعہ میں وہ خود تو شیشہ کے اندر نہیں جاتا بلکہ شعاع بصری شیشہ پر لگنے کے بعد چہرے کی طرف منعکس ہوتی ہے اب ہوا میں ایسی صورت بننے کے لیے چند شرائط ہیں۔

(۱) وہ اجزاء صاف ہوں کیونکہ اگر صاف نہ ہوئے تو روشنی منعکس نہیں ہوگی۔

(۲) وہ اجزاء انتہائی چھوٹے ہوں کیونکہ بڑے ہونے کی صورت میں روشنی منعکس نہیں ہوگی بلکہ سورج خود منعکس ہوگا۔

(۳) ان اجزاء کے پیچھے کوئی کثیف اور گاڑھا جسم ہو مثلاً کالا بادل یا پہاڑ۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو پھر ان اجزاء میں نظر نفوذ کر کے آگے نکل جائیگی پھر سورج کی طرف نظر کا انعکاس نہیں ہوگا۔ اسی وجہ

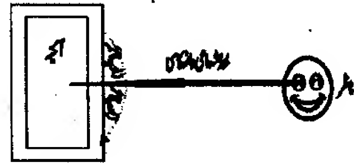
سے آئینہ کے پیچھے کوئی گتہ یا قلعی وغیرہ لگائی جاتی ہے تا کہ نظر منعکس ہو سکے۔

(۴) یہ اجزاء متصل نہ ہوں بلکہ قریب قریب ہوں کیونکہ اگر متصل ہوئے تو پھر بھی سورج کی پوری شکل منعکس ہوگی۔

(۵) یہ اجزاء دائرہ کی شکل میں مجتمع ہوں کیونکہ اگر اس شکل میں نہ ہوئے تو پھر سورج کی روشنی کی طرف انعکاس نہیں ہوتا یعنی شعاع بصری شمس کی طرف منعکس نہیں ہوتی۔

اس کی کچھ تفصیل اور وضاحت مطلوب ہے چنانچہ علم مناظر کے اصولوں سے یہ بات ثابت ہے کہ اگر ناظر کی شعاع بصری کا خط آئینہ پر اس طرح واقع ہو کہ جس سے صرف دو زاویے قائمہ پیدا ہوں تو وہ شعاع بصری منعکس ہو کر خود ناظر پر واقع ہوگی اور ناظر خود اپنی صورت دیکھے گا اور صرف ایک خط ہوگا جو خط شعاع کہلائیگا جہاں آئینہ سے اتصال ہوا ہے وہاں اس کے اوپر نیچے دو قائمہ زاویے پیدا ہوں گے

مثلاً نقشہ

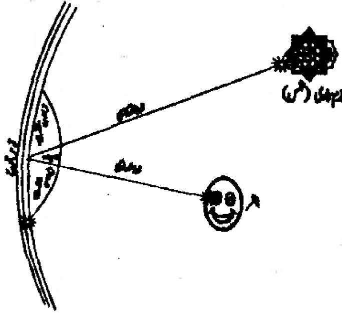


اور اگر خط شعاعی آئینہ پر اس طرح واقع ہو کہ اس سے دو زاویے ایک منفرجہ اور دوسرا حادہ نکلتے ہوں تو اس صورت میں خط انعکاس خط شعاع سے الگ ہوگا تو پھر خط انعکاس جس چیز پر لگے گا وہ نظر آئیگی جو ناظر کی سمت میں ہوگی اس صورت میں کل تین زاویے پیدا ہونگے۔

(۱) پہلا زاویہ جو دونوں خطوط کے درمیان میں ہوگا حادہ زاویہ کہلائیگا (۲) دوسرا زاویہ جو خط شعاعی کے نیچے ہوگا منفرجہ زاویہ کہلائیگا۔

(۳) تیسرا زاویہ جو خط انعکاسی کے اوپر ہوگا وہ بھی منفرجہ زاویہ کہلائیگا۔

اور علم مناظر میں بالبرھان یہ بات ثابت ہے کہ اس صورت میں یہ دونوں زاویے مساوی ہونگے ورنہ انعکاس نہیں ہوگا اور دونوں جب مساوی ہونگے تو خط انعکاسی جس چیز پر لگے گا وہ نظر آئیگی اس لیے کہ نظر حقیقت میں آئینہ سے منعکس ہوکر اس چیز پر لگ جاتی ہے اس صورت کا نقشہ یہ ہوگا



قوس قزح کا نقش

جب یہ ثابت اور متقرر ہو گیا کہ دونوں زاویوں کا مساوی ہونا ضروری ہے تو سمجھ لو کہ یہ مساوات اس وقت ممکن ہوگی جب دونوں خطوط کا جہاں اتصال ہوا ہو وہ جگہ دائرہ کی طرح گول ہو جب یہ تفصیل خوب ذہن نشین ہوگئی۔

تو اب اس شرط کے فائدہ کا خلاصہ یہ ہوگا کہ یہ اجزاء مائیہ شیشہ کی طرح ہیں ان پر جب نظر لگتی ہے تو منعکس ہوکر ضوء شمس پر لگ جاتی ہے اس سے وہی دو خطوط وجود میں آتے ہیں اور ان کے لیے ضروری تھا کہ یہ اجزاء رشیہ (مائیہ) ایک نصف دائرہ کی شکل میں ہوں فتامل۔

(۶) چھٹی شرط یہ ہے کہ سورج افق سے انتہائی قریب ہو کیونکہ سورج اگر بلند ہوا تو اس کی حرارت کی وجہ سے اجزاء رشیہ تحلیل ہوکر ختم ہو جائینگے۔

قولہ واختلاف الوانھا ... الخ: اس قول سے مصنفؒ قوس قزح کے رنگوں کے مختلف ہونے کے اسباب بیان کر رہے ہیں۔ مصنفؒ نے اس کا سبب یہ قرار دیا ہے کہ شمس کے رنگ مختلف ہیں اسی طرح ان اجزاء رشیہ کے پیچھے بادل کا رنگ بھی مختلف ہے تو جو رنگ آفتاب کا اپنے مناسب طبقہ سحاب پر لگ جائے تو اسی کا انعکاس ہوتا ہے۔

لیکن یہ زیادہ قرین قیاس نہیں۔ آج کل اس کو سمجھنا بہت آسان ہو گیا ہے کہ سورج کے سات قسم

کے رنگ ہے ان سب پر سفید رنگ غالب ہونے کی وجہ سے مجموعی رنگ سفید نظر آتا ہے۔ جب منشور مثلث میں سے سورج کی روشنی گزاری جائے تو وہ سورج کا رنگ تحلیل کر کے اپنے اصل رنگوں میں خارج کرتا ہے اسی طرح قوس قزح کے اجزاء رشیہ میں سے ہر ایک منشور مثلث کا کام دیتا ہے اور سورج کے رنگوں کو تحلیل کر کے پیش کرتا ہے اسی وجہ سے مختلف رنگ نظر آتے ہیں۔

قولہ واما الھالہ ....الخ

ہالہ: کبھی کبھی چاند کے گرد ایک دائرہ نظر آتا ہے اس کو ھالہ کہتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ ہوا میں یہ اجزاء مائیہ رشیہ قریبہ غیر متصل بھی تمام شرطوں کے ساتھ مجتمع ہوتے ہیں تو ناظر کی نظر ان اجزاء کی مدد سے چاند کی روشنی دیکھتی ہے۔

قوس قزح اور ہالہ میں فرق یہ ہوا کہ ہالہ میں چاند کی روشنی منعکس ہوتی ہے جب کہ قوس قزح میں سورج کی۔ اسی طرح ایک فرق یہ بھی ہے کہ ہالہ کبھی خود سحاب کے اجزاء سے بنتا ہے جب کہ قوس قزح ہمیشہ اجزاء رشیہ ہی سے بنتی ہے۔

قوس قزح اور ہالہ دونوں بارش کی علامات ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہوا میں اجزاء مائیہ موجود ہیں اور اجزاء مائیہ ہی سے مطر بنتا ہے۔

ہالہ کبھی کبھی آفتاب کے گرد بھی دیکھنے میں آتا ہے لیکن ایسا بہت کم ہوتا ہے اس لیے کہ آفتاب کی گرمی اکثر ان اجزاء رشیہ کو تحلیل کرتی ہے البتہ کبھی کبھی یہ اجزاء غایت بعد میں ہوتے ہیں تو اس وقت آفتاب کی روشنی منعکس ہو جاتی ہے اور دائرہ بن جاتا ہے اسی طرح کواکب کے ارد گرد بھی ہالہ کے بننے کا سبب یہی ہے۔

قولہ اما الشھب ....الخ

شھاب اور نیازک (دم دار ستارے): یہاں سے مصنفؒ شھاب اور نیازک یعنی دم دار ستاروں کی حقیقت کو بیان کرر ہے ہیں۔ کہ دخان جب بغیر بخارات کے فضاء میں اٹھتا ہے تو یہ دخان دو قسم پر ہوتا ہے(۱) لطیف اور نازک (۲) کثیف اور گاڑھا۔ اول ہونے کی صورت میں وہ طبقہ ثانیہ من الھواء جو گرم ہے اس میں پہنچ کر آگ لگنے سے مشتعل ہو جاتا ہے تو جتنا جسم دخان کا ہو اس کو تیزی سے آگ لگتی ہے جب مکمل آگ کا شعلہ بن جاتا ہے تو پھر ہماری نظروں سے غائب ہو جاتا ہے کیونکہ آگ کا جسم انتہائی شفاف اور باریک ہوتا ہے جب کہ ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ آگ کا وہ شعلہ بجھ گیا ہے یہ شہاب کی حقیقت ہے۔

اور اگر وہ دخان غلیظ ہو تو پھر وہ اس طبقہ ثانیہ کی بجائے طبقہ اولیٰ جو کہ سخت گرم ہے وہاں تک پہنچ جاتا ہے اور وہ طبقہ اس کو آگ لگاتا ہے۔

اب جتنا اس دخان کا جسم ٹھوس اور کثیف ہوتا ہے اتنا ہی اس کا پورا جسم دیر سے مکمل آگ کا شعلہ بنتا ہے۔

تو جب تک مکمل شعلہ نہیں بنتا ہمیں نظر آتا ہے جب مکمل مشتعل ہونے کے بعد ہماری نظروں سے غائب ہو جاتا ہے تو ہمیں یوں لگتا ہے کہ بجھ گیا ہے اس کو نیازک یعنی دم دار ستارے کہتے ہیں اس کا جسم چونکہ زیادہ کثیف اور ٹھوس ہوتا ہے اس لیے یہ شعلہ زیادہ عرصہ تک فضاء میں نظر آتا رہتا ہے حتیٰ کہ مہینوں اور سال تک رہتا ہے۔

چنانچہ حضرت عیسیٰؑ کے آسمان پر اٹھائے جانے کے بعد آسمان کے قطب شمالی پر آگ کا ایک شعلہ نکلا تھا اور زمین پر دن کے وقت تاریکی ہوتی تھی اور رات کو روشنی، اور فضاء سے گھاس کی راکھ گرتی تھی اس طرح ایک سال تک رہا تو معلوم ہوا کہ دخان جتنا گاڑھا ہو اتنی ہی دیر سے وہ آگ بن کر ختم ہوتا ہے۔

ان کے برعکس جدید فلکیاتی نظریہ ہے کہ اس کھلی فضاء میں مریخ اور مشتری کے درمیان معمول سے

زیادہ فاصلہ ہے چنانچہ سائنسدانوں کا خیال ہے کہ اس وسیع فضاء میں کسی وقت کوئی بڑا سیارہ اپنے مدار پر سورج کے اردگرد محوِ گردش تھا جو کسی بڑے حادثے کا شکار ہو کر ریزہ ریزہ ہو گیا، اور اس کے ٹکڑے اس فضاء (اپنے مدار) میں بکھر گئیں ہیں۔

اب ہوتا یوں ہے کہ وہ ٹکڑے جو بڑے بڑے دیوہیکل بھی ہیں جن میں بعض کا قطر کئے کئے کلومیٹر ہے، بسا اوقات اپنے مدار سے نکل کر زمین کی مدار میں داخل ہو جاتے ہیں، تو زمین کی کثیف ہوائی غلاف سے رگڑ کھا کر جل بھسم ہو جاتے ہیں، ہمیں اُس وقت آسمان پر ایک آگ کا شعلہ دکھائی دیتا ہے، یہ ہے شہاب ثاقب، اور بسا اوقات وہ ٹکڑے زمین تک پہنچ جاتے ہیں تو ایک بڑی حادثے کا پیش خیمہ بن جاتے ہیں، اُس وقت وہ نیزک کہلاتے ہیں۔

قوله اما الزلزلة وانفجار العيون ...الخ

زلزلہ اور چشمے: زلزلہ اور چشموں کا سبب چونکہ وہی ہے جو فضاء میں موجود کائنات کا ہے اس لیے اسکی بحث بھی کائنات الجو کی بحث میں لائی ہے ورنہ اس کا تعلق زمین سے ہے۔ ان کے سبب وجود کا خلاصہ یہ ہے کہ حرارت جب زمین کے اندر چلی جاتی ہے تو وہاں بخار بن جاتی ہے اور جس مقام پر بخار بنتی ہے وہ چونکہ اس حرارت کی وجہ سے گرم ہوتا ہے۔

اس لیے وہاں کوئی انقلاب نہیں آتا۔

البتہ یہ بخارات اپنی حرارت کی وجہ سے فوق کی طرف حرکت کرتے ہیں لیکن اگر فوق کی طرف راستہ نہ ہو تو زمین کے اندر کسی بھی سمت میں زمین کے مسامات (باریک راستوں) میں سے ہو کر دوسرے مقام پر پہنچ جاتے ہیں اس مقام کی برودت ان بخارات پر اثر کرتی ہے تو جو بخار اولاً پہنچتا ہے وہ پانی بن جاتا ہے اسی طرح بخارات کے یکے بعد دیگرے منتقل ہوتے رہنے سے وہ پانی بنتا رہتا ہے اور جب پانی اتنا زیادہ ہو جائے کہ زمین اس کا تحمل نہ کر سکے تو زمین پھٹ جاتی ہے اور وہ پانی چشموں کی شکل میں جاری ہو جاتا ہے۔

اور اگر پانی زیادہ نہ ہو تو زمین کے اندر رہتا ہے۔

چنانچہ کنواں یا نلکا وغیرہ کھود کر اس پانی کو نکالا جاتا ہے چشموں کے جاری ہونے کا دوسرا سبب بعض حکماء نے زیادہ بارشیں اور برف قرار دیا ہے وہ بخارات سے پانی بننے کے فلسفے کا انکار کرتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ جب بارش یا برف زیادہ پڑے تو چشموں میں پانی زیادہ آتا ہے ورنہ کم۔ معلوم ہوا کہ سبب وجود بھی بارش اور برف ہے۔

زلزلہ کا سبب یہ ہے کہ حرارت سے زمین کے اندر جو بخارات بنتے ہیں وہ اگر کثیف اور گاڑھے ہو تو چونکہ زمین میں ادھر ادھر نہیں جا سکتے اس لیے وہ ایک گیس کی شکل بن کر زمین کو ایک دھماکہ سے پھاڑ دیتے ہیں۔ تو یہ بخارات جتنی قوت سے نکلتے ہیں اتنا ہی زوردار دھماکہ ہوتا ہے اور اسی مقدار سے زمین کا حصہ ہلتا ہے اسے زلزلہ کہتے ہیں اور زلزلے کا مرکز وہی جگہ ہوا کرتی ہے واللہ اعلم

فصل: فی المعادن الابخرة والادخنة المحتسبة فی الارض اذالم تكن كثيرة اختلطت علىٰ ضروب من الاختلاطات المختلفة فی الكم والكيف فتكون منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار علىٰ الدخان يتولد اليشم والبلور والزيبق والزرنيخ والرصاص وغيرها من الجواهر المشفة وان غلب الدخان يتولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض تولدت الاجسام الارضية.

ترجمہ: اس فصل میں ان معدنیات کا بیان ہے جو ایسے بخارات اور دخان سے بنتے ہیں کہ جو زمین میں بند ہوں اور زیادہ نہ ہوں۔ پھر وہ مخلوط ہوتے ہیں مختلف قسموں سے کم اور کیف کے اعتبار سے۔ تو اس سے معدنیات کے اجسام بنتے ہیں۔

پس اگر بخار غالب آ جائے دخان پر تو یشم (سبز رنگ کا قیمتی پتھر) بلور، پارہ، ہڑتال اور رانگا وغیرہ شفاف جواہر وجود میں آتے ہیں اور اگر دخان غالب ہو تو نمک، پھٹکری، گندھک، نوشادر وغیرہ

وجود میں آتے ہیں اور پھر بعض کا بعض کے اختلاط سے اجسام ارضیہ (وہ اجسام جو تھوڑا مارنے سے دب جاتے ہیں جیسے سونا وغیرہ) پیدا ہوتے ہیں۔

تشریح: یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ عناصر اربعہ بسیطہ سے جو چیزیں مرکب ہوتی ہیں وہ دو قسم پر ہیں مرکب تام اور مرکب غیر تام۔ مرکب غیر تام (جو چار عناصر میں سے دو یا تین سے بنتے ہیں) کو مصنفؒ نے کائنات الجو کے عنوان سے اب تک ذکر کر دیا ہے۔

اب یہاں سے مرکبات تامہ یعنی وہ مرکبات جو عناصر اربعہ کے اختلاط سے ایک مزاج کو وجود میں لانے کے بعد بنتے ہیں ان کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ وہ موالید ثلاثہ کہلاتے ہیں

(۱) جمادات (۲) نباتات (۳) حیوانات۔

ان کا خلاصہ یہ ہے کہ جب عناصر اربعہ کا آپس میں اختلاط ہوتا ہے تو وہ ایک دوسرے میں اثر انداز ہو کر ایک متوسط کیفیت وجود میں لاتے ہیں جس کو مزاج کہتے ہیں۔

اب مبدأ فیاض (باری تعالیٰ) کی طرف سے اس مزاج کو ایک صورت نوعیہ دی جاتی ہے اب وہ صورت نوعیہ یا صرف اس مزاج کو ایک معتدبہ وقت تک محفوظ رکھنے پر قادر ہوگی تو وہ جمادات ہیں اور یا محفوظ رکھنے کے ساتھ ساتھ اس میں غذا اور نموء کی قوت بھی ہوگی لیکن حس اور حرکت کی قوت نہیں ہوگی تو وہ نباتات ہیں۔

اور یا وہ مذکورہ اشیاء پر قدرت رکھنے کے ساتھ ساتھ حس اور حرکت پر بھی قدرت رکھتی ہو تو وہ مرکب حیوان ہے۔

اب مصنفؒ اس فصل میں جمادات کا سبب وجود بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ وہ معدنیات جو بخارات اور دخان سے بنتی ہیں تو گویا اجمالاً یہ بتا دیا کہ ان کا اصل مادہ بخار اور دخان ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جب زمین کے اندر بخارات زیادہ ہوتے ہیں تو اس وقت چشمے یا زلزلہ وجود میں آتا ہے لیکن یہ بخارات اور دخان اگر کم ہو تو پھر ان کا آپس میں اختلاط ہو جاتا ہے لیکن اس اختلاط

میں اس اعتبار سے اختلاف ہوتا ہے کہ یا تو بخار غالب ہوتا ہے یا دخان۔

تو یہ اختلاف فی الکم ہوگا۔ اور اسی طرح حرارت اور برودت کے اعتبار سے بھی اختلاف ہوگا مثلاً بخارات ٹھنڈے ہونگے اور دخان گرم۔ یا اسکا عکس۔ تو یہ اختلاف فی الکیف ہے۔

اب اگر بخارات غالب آجائیں تو اس سے وہ معدنیات وجود میں آتی ہیں جو شیشے کی طرح شفاف ہوتی ہیں یعنی نظر بیچ میں سے دوسری جانب نکل جاتی ہے۔

مثلاً بلور وغیرہ اور اگر دخان غالب آجائے بخارات پر تو ایسی معدنیات وجود میں آتی ہیں جو غیر شفاف ہوں مثلاً نمک وغیرہ اور اگر ان معدنیات حاصلہ میں بخار اور دخان کا آپس میں اختلاط ہوجائے تو ان سے معدنیات ارضیہ یعنی سونا، چاندی، لوہا، تانبہ اور پیتل وغیرہ وجود میں آتے ہیں یہ مذکورہ اسباب حکماء نے اپنے تجربات معلومات اور قیاسات سے بیان کئے ہیں یہ کوئی قطعی اسباب نہیں ہیں ممکن ہے کہ ان کا سبب وجود کوئی اور ہو۔ (واللہ اعلم)

فصل: فی النبات وله قوة عديمة الشعور تصدر عنها حركات النبات فی الاقطار والافعال مختلفة بالات مختلفة وتسمىٰ نفساً نباتية وهی كمال اول لجسم طبعی الیٰ من جهة ما يتولد ويزيد ويتغذى فقط فلها قوةغاذية وهی القوة التی تحيل جسماًاخر الیٰ مشاكلة الجسم الذی هی فيه فتلصق به بدل ما يتحلل عنه بالحرارةولها قوة نامية وهی التی تزيد فی الجسم الذی هی فيه زيادة فی اقطاره طولا وعرضا وعمقا الیٰ ان يبلغ كمال النشوء علیٰ تناسب طبعی ولها قوة مولدة وهی التی تاخذ من الجسم الذی هی فيه جزءً وتجعله مادة والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله فلها خوادم اربع قوة جاذبة وماسكة وهاضمةودافعة للثفل والنامية تقف من الفعل اولًا وتبقی الغاذيةتفعل الیٰ ان تعجز فيعرض الموت.

ترجمہ: اس فصل میں نباتات کا بیان ہے۔ نبات کیلئے ایک غیر شعوری قوت ہوتی ہے کہ جس سے صادر ہوتے ہیں نبات کی حرکات طول، عرض، عمق میں اور مختلف آلات سے مختلف افعال صادر ہوتے ہیں اور یہی نفس نباتیہ کہلاتا ہے اور یہ جسم طبعی نباتی کا کمال اولی ہے اور اس کے لئے مختلف قوٰی ہیں۔ تولد، زیادت اور غذا کے اعتبار سے۔

پس اس کے لئے قوۃ غاذیہ ہوتی ہے۔ قوت غاذیہ وہ ہے جو دوسرے جسم کو تحلیل کر کے اس جسم کے مشاکل اجزاء بناتی ہے۔ کہ جس میں وہ خود ہے۔ اور جسم سے حرارت کی وجہ سے جو اجزاء گرتے ہیں ان کی تلافی کرتی ہے۔

اور اس کے لئے ایک قوت نامیہ ہے۔ قوت نامیہ وہ قوت ہوتی ہے۔ جو اس جسم کے طول، عرض اور عمق میں اضافہ کرتی ہے کہ جس میں وہ قوت موجود ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ جسم اپنے طبعی تناسب سے کامل ہو جائے۔ اور نبات کیلئے ایک قوت مولدہ ہے۔

قوت مولدہ وہ ہے کہ اس جسم کے کچھ اجزاء لے لیتی ہے اور اپنے ہم مثل دوسرے جسم کے لئے مبداء اور اصل بناتی ہے اور قوت غاذیہ غذا کو جذب کرتی ہے اور روکتی ہے اور ہضم کرتی ہے اور فضلہ کو پھینک دیتی ہے پس اس کے لئے چار عوامل ہیں۔

(۱) قوت جاذبہ (۲) قوت ماسکہ (۳) قوت ہاضمہ (۴) قوت دافعہ۔ اور قوت نامیہ اپنے عمل سے معطل ہوتی ہے جب جسم کا نمو کامل ہو جاتا ہے۔ اور قوت غاذیہ بدستور عمل کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ اگر وہ عمل سے عاجز ہو تو جسم کے لئے موت عارض ہوتی ہے

تشریح: اس فصل میں مصنفؒ مرکبات تامہ کی دوسری قسم نباتات کا بیان کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب عناصر بسیطہ کا آپس میں تاثیر و تاثر ہو کر ایک کیفیت متوسطہ یعنی مزاج حاصل ہوتا ہے تو مبدأ فیاض (باری تعالیٰ) کی طرف سے ایک صورت نوعیہ کا فیضان ہوتا ہے لیکن جتنی مقدار میں یہ مزاج اعتدال کے قریب ہوتا ہے اتنی ہی مقدار میں زیادہ فعال واعلیٰ قسم کی صورت

نوعیہ ہوتی ہے اور وہ صرف ایک ہی قوت (تحفظ جسم) کی صلاحیت رکھتی ہے اس نسبت سے نباتات کا مزاج زیادہ قریب الاعتدال ہوتا ہے۔

اس لیے نباتات پر جو صورت نوعیہ فائض ہوتی ہے وہ نسبتاً عمدہ اور زیادہ قویٰ پر مشتمل ہوگی چنانچہ نباتات کی صورت نوعیہ تحفظ جسم کی قوت کے علاوہ غذا نمو اور تولید کی قوتوں پر بھی مشتمل ہے اور حیوانات کے مزاج چونکہ سب سے اعلیٰ معیار کے ہیں اس لیے حیوانات کی صورت نوعیہ سب سے زیادہ قویٰ پر مشتمل ہے۔

چنانچہ حیوانات کی صورت نوعیہ مذکورہ قویٰ کے علاوہ جزئیات جسمانیہ کے ادراک اور حرکات ارادیہ کے صدور پر مشتمل ہے۔

خلاصہ اس فصل کا یہ ہے کہ نباتات کے لیے ایک ایسی قوت (صورت نوعیہ) ہوتی ہے جو شعور والی نہیں ہوتی لیکن اس قوت کے اندر مختلف قوتیں ہوتی ہیں جن کی مدد سے یہ صورت نوعیہ نباتات کے اندر مختلف افعال کرتی ہے مثلاً ایک فعل یہ ہے کہ نباتات کے لیے غذا کا عمل کرتی ہے دوسرا یہ کہ نباتات کے اندر طول، عرض اور عمق میں زیادتی پیدا کرتی ہے جس کو نمو کہتے ہیں تیسرا یہ کہ تولید کا عمل کرتی ہے۔

اب ایک بات یہ سمجھنے کی ہے کہ اس صورت نوعیہ کے لیے متعدد قوتوں کا ہونا کہ جن کے ذریعے سے مختلف افعال صادر ہوں اس لیے ضروری ہے کہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ افعال مختلفہ ایک ہی صورت نوعیہ سے صادر ہونگے حالانکہ حکماء کا یہ ایک قاعدہ ہے **لا یصدر من الواحد الا الوحد فتامّل** پس یہی صورت نوعیہ نفس نباتاتی کہلاتی ہے اور آلات مختلفہ سے مراد یہی قویٰ مختلفہ ہیں یعنی قوۃ نامیہ وغیرہ اور اسے صورت نوعیہ کا کمال اول بھی کہتے ہیں جاننا چاہیے کہ جسم طبعی کا کمال دو قسم پر ہوتا ہے (۱) کمال اول (۲) کمال ثانی۔

کمال اول: کمال اول یہ ہے کہ جسم اپنی ذات کے لحاظ سے کامل ہو جیسا کہ انسان باعتبار نفس

ناطقہ کے کامل ہے۔

کمال ثانی: کمال ثانی یہ ہے کہ جسم اپنی صفات کے لحاظ سے کامل ہو جیسا کہ انسان علم کے اعتبار سے خصوصاً علم منطق کے لحاظ سے کامل ہو تو نباتات کی یہ صورت نوعیہ جسم نباتاتی کے لیے کمال اولیٰ ہے۔

قوله فلها قوة غاذية ... الخ

اس نفس نباتاتی کے لیے قوت غاذیہ ہوتی ہے اس کا کام یہ ہے کہ جسم کے اندر حرارت کی وجہ سے کبھی جسم کے اجزاء گر جاتے ہیں تو یہ قوت کسی خارجی جسم کو متحلل کر کے یعنی اس میں تاثیر کر کے اپنے جسم سے جو اجزاء گر جاتے ہیں ان کا خلاء پورا کرتی ہے یعنی اس جسم کو اپنے جسم سے ملاتی ہے

ولها قوة نامية..... الخ

اس نفس نباتاتی کے لیے دوسری قوت نامیہ ہے قوت نامیہ کا کام یہ ہے کہ وہ جس جسم میں ہو اس جسم کے اجزاء بڑھاتی ہے لیکن اجزاء کا بڑھنا ایک تناسب طبعی کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً کسی بھی جسم کی کچھ طبعی حدود ہوتی ہیں کہ یہ جسم طولاً اتنا بڑھ جائیگا اور عرضاً، عمقاً اتنا بڑھ جائیگا تو اس تناسب طبعی کو یہ قوت اجزاء فراہم کرتی ہے اور یہ قوت اپنا یہ عمل بدستور کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ جسم اپنی طبعی حد تک پہنچ جائے تو پھر یہ قوت اپنا کام چھوڑ جاتی ہے۔

ولها قوة مولدة : اور اس نفس نباتاتی کے لیے ایک قوۃ تولید ہے اس کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے جسم سے (جس میں یہ قوت واقع ہے) ایک جزء کو لیتی ہے اور اس کو ایک دوسرے ایسے جسم کے لیے جو سابقہ جسم کا مشاکل ہو مبدأ اور مادہ بناتی ہے

والغاذية تجذب الغذاء.... الخ

یہاں سے مصنفؒ قوۃ غاذیہ اور قوۃ نامیہ میں فرق بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ **والغاذية يتجذب الغذاء... الخ** کہ قوۃ غاذیہ کے لیے چار قویٰ ہے جن کی مدد سے یہ قوت چار مختلف

افعال کرتی ہے مثلاً غذا کو جذب کرنا ہضم کرنا روکنا اور فضلہ کو باہر پھینکنا ان چار افعال کے صدور کے لیے چار عوامل (قویٰ) کی ضرورت ہے اس لیے اس قوت کے اندر چار اور قویٰ ہے جن کو جاذبہ، ماسکہ، ہاضمہ اور دافعہ کہتے ہیں۔

والنامية......الخ : قوت غاذیہ اور قوت نامیہ میں فرق کا حاصل یہ ہے کہ قوت غاذیہ کا عمل کبھی منقطع نہیں ہوتا جب تک جسم ہوتا ہے یہ قوت بھی فعال ہوتی ہے جب کہ قوت نامیہ اس وقت تک کام کرتی ہے جب تک جسم اپنی حد طبعی تک نہ پہنچے اور جب جسم اپنی حد طبعی کو پہنچ جاتا ہے تو اس کے بعد یہ قوت معتل ہو جاتی ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ قوت نامیہ جسم سے پہلے ختم ہو جاتی ہے اور قوت غاذیہ جب کام چھوڑ دیتی ہے تو جسم کے لیے موت عارض ہو جاتی ہے

فصل: في الحيوان وهو مختص بالنفس الحيوانيه وهي كمال اول لجسم طبعي الىٰ من جهة ما تدرك الجزئيات الجسمانيةوتتحرك بالارادةفلها قوةمدركة ومحركةاما المدركةفهي اما في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس واما التي في الباطن فهي ايضا خمس الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفه .اماالحس المشترك فهي قوةمترتبةفي مقدمةالتجويف الاول في الدماغ تقبل جميع الصورة المنطبعة في الحواس الظاهرة وهي غير البصر لانا نشاهد القطرة النازلة خطاً مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديراً و ليس ارتسامها في البصر اذا لبصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهي القطرة والنقطة فاذا ارتسامهما انما يكون في قوةاخرى واما الخيال فهو قوة مترتبة في مؤخر التجويف الاول تحفظ جميع صور المحسوسات و تمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس المشترك واما الوهم فهو قوة مرتبة في

اخر التجويف الوسط من الدماغ تدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات كالقوة الحاكمة فى الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه واما الحافظة فهى قوة مرتبة فى اول التجويف الاخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى الجزئية الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات وهى خزانة القوة الوهمية واما المتصرفة فهى قوة مرتبة فى البطن الاوسط من الدماغ من شانها تركيب بعض ما فى الخيال او الحافظة مع بعض وتفصيله عنه و اما القوة المحركة فتنقسم الىٰ باعثة و فاعلة اما الباعثة فهى القوة التى اذا ارتسمت فى الخيال صورةٌ مطلوبة او مهروبةعنها حملة الفاعلةالتحريك وهى ان حملت الفاعلة علىٰ تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة ضارة او نافعة لحصول اللذةتسمىٰ قوة شهوانية وان حملت علىٰ تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراًاو مفيدا للغلبة تسمىٰ قوة غضبية واماالفاعلة فهى التى تعدد العضلات علىٰ التحريك .

ترجمہ: یہ فصل حیوان کے بیان میں ہے۔حیوان مختص ہے نفس حیوانی کے ساتھ اور نفس حیوانی جسم طبعی کا کمال اول ہے جزئیات جسمانیہ کے ادراک اور حرکات ارادیہ کے لحاظ سے ذوالی ہے پس نفس حیوانیہ کے لیے ایک قوت مدرکہ ہے اور ایک قوت محرکہ۔اب قوت مدرکہ ظاہری ہوگی یا باطنی۔قوت مدرکہ ظاہری پانچ قسم پر ہے(۱) سمع (۲) بصر (۳) شم (۴) ذوق (۵) لمس۔اور وہ قوتٌ مدرکہ جو باطنی ہے۔اس کی بھی پانچ قسمیں ہیں (۱) حس مشترکہ (۲) خیال (۳) وہم (۴) حافظہ (۵) متصرفہ۔

تو حس مشترکہ وہ قوت ہے جو دماغ کے خانہ اول کے مرحلہ اول میں رکھی ہوتی ہے۔وہ حواس ظاہرہ

میں مرتسم شدہ صورتیں قبول کرتی ہے اور قوت باصرہ کے علاوہ ہوتی ہے اس لیے کہ ہم پانی کا قطرہ (بارش میں) دیکھتے ہیں کہ اوپر سے خط مستقیم بناتا ہوا گرتا ہے اسی طرح آگ کی چنگاری کو تیزی سے گھمانے سے دائرہ بناتا ہوا دیکھتے ہیں۔

حالانکہ یہ صورتیں بصر میں مرتسم نہیں ہوتی ہیں اس لیے کہ باصرہ میں وہ صورت مرتسم ہوتی ہے جو سامنے موجود ہو اور وہ تو صرف پانی کا قطرہ اور چنگاری ہے پس اس دائرہ اور خط مستقیم کا ارتسام باصرہ کے علاوہ کسی دوسری قوت میں ہے (وہی حس مشترک ہے) اور خیال وہ قوت مدرکہ ہے جو دماغ کے خانہ اول کے مرحلہ دوم میں واقع ہے اس کا کام یہ ہے کہ حس مشترک میں جو صورتیں ہیں ان کو محفوظ کرتی ہے اور جب حس مشترک سے صورت غائب ہو جائے تو وہ دوبارہ یاد دلاتی ہے۔

پس وہ حس مشترک کے لیے خزانہ ہے اور وہم وہ قوت ہے جو دماغ کے خانہ دوم کے مرحلہ دوم میں رکھی ہے یہ جزیات محسوسہ میں موجود معانی کا ادراک کرتی ہے جیسے بکری میں یہ قوت حاکمہ کہ بھیڑیوں سے بھاگا جاتا ہے اور بچے پر رحم کیا جاتا ہے اور حافظہ وہ قوت ہے جو دماغ کے خانہ ثالث کے مرحلہ اول میں رکھی ہوئی ہے یہ ان معانی جزئیہ کی صوتوں کو محفوظ کرتی ہے جو قوت واہمہ نے اخذ کئے۔ اور وہ قوت واہمہ کا خزانہ ہے۔

اور متصرفہ وہ قوت ہے جو دماغ کے خانہ ثانی کے مرحلہ اول میں رکھی ہوتی ہے اس کا کام یہ ہے کہ حافظہ اور خیال میں جو صورتیں ہیں ان میں بعض کی بعض کے ساتھ ترکیب و تحلیل کرتی ہے اور قوت محرکہ دو قسم پر ہے (۱) باعثہ (۲) فاعلہ۔ پس قوت محرکہ باعثہ وہ قوت ہے کہ جب خیال میں صورت مطلوبہ یا مہروبہ مرتسم ہوتی ہے تو یہ قوت قوت فاعلہ کو حرکت پر مجبور کرتی ہے۔

اب قوت باعثہ اگر قوت فاعلہ کو ایسی چیز کے حصول پر مجبور کرے جو اس قوت کے لیے لذت بخش ہو چاہے نفس الامر میں نافع ہو یا ضار تو اس کو قوت شہوانیہ کہتے ہیں اور اگر ایسی حرکت پر مجبور کرے جس سے کسی چیز کو ترک کرنا مقصود ہو چاہے وہ چیز واقع میں نافع ہو یا ضار تو اس کو قوت غضبیہ کہتے

ہیں۔اور قوت فاعلہ وہ ہے جو بدن کے پٹھوں کو حرکت کرنے کے لیے تیار کرتی ہے۔

تشریح: مرکبات تامہ کی تیسری بحث حیوان کے بیان میں ہے۔

حیوان کی تعریف: حیوان وہ ہوتا ہے جو نفس حیوانی کے ساتھ مختص ہو جو کہ حیوان کی صورت نوعیہ ہے اور یہی حیوان کے لیے کمال اول ہے پس یہ نفس حیوانی ان تمام قوتوں پر مشتمل ہے جن پر نفس معدنی اور نفس نباتی مشتمل تھا اور ان قوتوں کے علاوہ جزئیات جسمانیہ کے ادراک اور حرکات ارادیہ کے صدور کی بھی قوت رکھتا ہے کہ نفس نباتی کے لیے جس طرح مختلف آلات اور قوی تھے اسی طرح نفس حیوانی کے لیے بھی مختلف قوی ہیں۔

اور قوت غاذیہ، نامیہ اور تولیدیہ کی قوت کے علاوہ قوت ادراکیہ اور قوت محرکہ بھی ہیں۔اور حیوان کی قوت ادراکیہ جزئیات جسمانیہ کا ادراک کرسکتی ہے نہ کہ جزئیات مجردہ اور کلیات کا۔کیونکہ ان کا ادراک نفس ناطقہ کا خاصہ ہے اور یہی نفس ناطقہ اور نفس حیوانی کے درمیان ما بہ الامتیاز ہے اب قوت مدرکہ حیوانی کے لیے مختلف آلات ہیں جو حواس ظاہرہ اور باطنہ سے متعارف ہیں اور دونوں قسم کے حواس پانچ پانچ ہیں۔

حواس ظاہرہ خمسہ: سمع، بصر، شم، ذوق اور لمس۔

حواس باطنہ خمسہ: حس مشترکہ، خیال، وہم، حافظہ اور متصرفہ۔

قوله اما الحس المشترك ....الخ:

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ حیوان کے لیے نفس حیوانی ہوتا ہے اور نفس حیوانی کی دو قوتیں ہیں۔ (۱) قوت ادراکیہ (۲) قوت محرکہ۔اور قوت ادراکیہ کے لیے دس آلات ہیں حواس ظاہرہ، اور حواس باطنہ کے لحاظ سے۔چونکہ حواس ظاہرہ کی تحقیق مخفی نہیں ہے اس لیے صرف حواس باطنہ کو بیان کررہے ہیں کیونکہ ان میں ایک حد تک خفاء ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ انسان بلکہ ہر حیوان کے

دماغ میں تین خانے ہوتے ہیں اور ہر خانہ دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

خانہ اول مثلث شکل کا ہوتا ہے اور یہ سب سے بڑا ہوتا ہے۔ خانہ ثانی گول شکل میں ہوتا ہے اور یہ سب سے چھوٹا ہوتا ہے۔ اور خانہ ثالث مربع شکل پر ہوتا ہے اور وہ درمیانی سائز کا ہوتا ہے خانہ اول کے حصہ اول میں حس مشترکہ ہوتی ہے اس کا کام یہ ہے کہ حواس ظاہرہ میں جن جزئیات کی صورتیں حاصل ہوتی ہیں وہ اس حس مشترکہ میں منقش ہوتی ہیں۔

سوال یہ ہے کہ پھر حس باصرہ اور حس مشترکہ میں کیا فرق ہوا؟ کیونکہ جو کام حس باصرہ کرتی ہے وہی کام حس مشترکہ کرتی ہے جواب یہ ہے کہ دونوں کا تصرف الگ الگ ہے مثلاً آسمان کی طرف سے بارش کا ایک قطرہ جب گرتا ہے تو وہ ایک خط مستقیم بناتا ہوا نظر آتا ہے اس طرح آگ کا ایک نقطہ جب تیز حرکت سے گول حرکت کرتا ہے تو ایک دائرہ محسوس ہوتا ہے۔

اب یہ خط مستقیم یا دائرہ اس کا ادراک حس مشترکہ نے کیا ہے اس لیے کہ باصرہ تو اس چیز کا ادراک کر سکتی ہے جو اس کے سامنے محاذات میں موجود ہو جبکہ موجود تو صرف بارش کا قطرہ یا آگ کی چنگاری ہے تو معلوم ہوا کہ حس مشترکہ اور باصرہ کے الگ الگ افعال ہے اسی خانہ اول کے دوسرے حصہ میں قوت خیالی ہے۔

اس قوت کا کام یہ ہے کہ جو صورتیں حس مشترکہ میں ہوتی ہیں یہ ان صورتوں کو جمع کرتی ہے اور ان کو محفوظ کرتی ہے تو یہ قوت سابقہ قوت کے لیے خزانہ ہے یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات انسان کی حس مشترکہ پر زہول آجاتا ہے۔ اور وہ صورت نکل جاتی ہے تو خیال اس صورت کو دوبارہ منعکس کرتا ہے اور نسیان کی صورت تب عارض ہوتی ہے جب صورت حس مشترکہ سے بھی نکل گئی ہو اور خیال سے بھی نکل گئی ہو اس سے نسیان اور زہول میں فرق بھی ظاہر ہو گیا (فتامل)

واما القوۃ المحرکۃ .... الخ مصنفؒ جب قدرت مدرکہ سے فارغ ہو گئے تو اب قوت محرکہ کا بیان شروع کر رہے ہیں قوت محرکہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قوت باعثہ (۲) قوت فاعلہ

۔قوت باعثہ کسی چیز کے حصول یا ترک کی جستجو کو کہتے ہیں اور اس جستجو کے بعد اس چیز کے حصول یا ترک کے لیے حرکت پر مجبور کرنے والی قوت کا نام قوت فاعلہ ہے۔

پھر قوت باعثہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قوت شہوانیہ (۲) قوۃ غضبیہ ۔کیونکہ جستجو کبھی کسی فعل کے حصول کی ہوتی ہے چاہے وہ نفس الامر میں حسن ہو یا قبیح ۔مثلاً طاعات (صوم صلوٰۃ وغیرہ) کی جستجو یا مناہی (زنا وغیرہ) کی جستجو ۔اور کبھی کسی فعل کو ترک کرنے کی جستجو پیدا ہوتی ہے چاہے وہ نفس الامر میں حسن ہو یا قبیح مثلاً ترک الصلوۃ کی جستجو یا ترک الزنا کی جستجو۔

اول کو قوت شہوانیہ اور دوسری کو قوت غضبیہ کہتے ہیں اور قوت فاعلہ اس جستجو کے بعد جسم کے عضلات (پٹھوں) کو حرکت کرنے اور انقباض وانبساط پر مجبور کرتی ہے تا کہ فعل کو حاصل کیا جا سکے یا فعل سے فرار حاصل کیا جا سکے۔

عضلات: حیوان کے جسم کے جوڑوں پر ایک خاص قسم کا گوشت ہوتا ہے جو گوشت سے پکا اور ہڈی سے نرم ہوتا ہے اس میں انقباض اور انبساط کا مادہ ہوتا ہے اس کو پٹھے اور عضلات کہتے ہیں

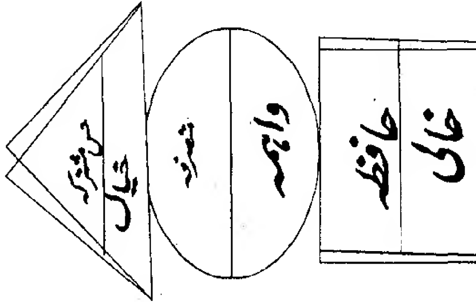
واما الواھمہ ....الخ: دماغ کے دوسرے خانہ کے حصہ دوم میں قوت واہمہ ہے قوت واہمہ کا کام یہ ہے کہ وہ جزئیات محسوسہ سے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے مثلاً بکری کے اندر یہ قوت اس بات کا شعور پیدا کرتی ہے کہ اپنے بچے پر رحم کرنا چاہیے اور بھیڑیوں سے بھاگنا چاہیے یہ قوت واہمہ کا تصرف ہوتا ہے۔

واما الحافظہ ...الخ: دماغ کے خانہ ثالث کے حصہ اول میں یہ قوت رکھی ہوتی ہے اس قوت کا کام یہ ہے کہ قوت واہمہ کے حاصل کردہ معانی جزئیہ کو محفوظ کرتی ہے گویا کہ یہ قوت قوت واہمہ کا خزانہ ہے۔

واما القوۃ المتصرفۃ.....الخ: دماغ کے خانہ ثانی کے حصہ اول میں قوت متصرفہ ہوتی ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ خیال میں جو صورتیں ہوتی ہیں یہ قوت ان صورتوں میں تحلیل وترتیب کرتی ہے

مثلاً خیال میں زید کی صورت حاصل ہے اور قوت متصرفہ زید کو مقطوع الرأس تصور کرتی ہے تو یہ تحلیل کہلائیگا اور اسی زید کو ذو رأسین یا ذو رأس الحمار وغیرہ تصور کرتی ہے تو یہ ترکیب ہوگی اور اسی طرح قوت متصرفہ ان صورتوں میں بھی ترکیب و تحلیل کرتی ہے جو قوت حافظہ میں ہوتی ہیں۔

نقشہ خانہائے دماغ



فصل: فی الانسان ھومختص بالنفس الناطقة وھی کمال اول لجسم طبعی التی من جھتماتد رك الامور الكلية وتفعل الافعال الفكرية فلها قوة عاقلة تدرك بها التصورات و التصديقات وقوة عاملةتحرك بها بدن الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية علىٰ مقتضى اٰراء تخصها والنفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع المرتبة الاولىٰ ان تكون خالية عن جميع المعقولات بل هى مستعدة لها وهى العقل الهيولانى والمرتبة الثانية ان تحصل لها المعقولات البديهية وتستعد لان تنتقل من البديهيات الىٰ النظريات وهى العقل بالملكة والمرتبة الثالثة ان تحصل لها المعقولات لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها وهى العقل بالفعل والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهى العقل المطلق وتسمىٰ معقولاتها عقلاً مستفاداً ثم العقل بالملكة ان كان فى الغاية تسمىٰ قوةقدسية واعلم ا ان القوة العاقلة مجردةعن المادة لانها لو كانت مادية لكانت ذات

وضع فاماان لاتنقسم اوتنقسم لاسبيل الىٰ الاول لان كل ما له وضع ينقسم علىٰ ما مرفى نفى الجزء ولاسبيل الى الثانى لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها لان الحال فى احد جزئيها غير الحال فى الجزء الاخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط فيلزم انقسام تلك البسائط هفّ ونقول ايضا ان التعقل ليس بالالة الجسمانية والايعرض له الكلال لضعف البدن وليس كذالك لان البدن بعد الاربعين ياخذفى النقصان مع ان القوةالعاقلةهناك يشرع فى الكمال ونقول ايضاان النفوس الناطقة حادثةلانها لو كانت موجودة قبل البدن فالاختلاف بينها اما ان يكون بالماهية ولوازمها او بعوارضها المفارقة لاجائز ان يكون بالماهية ولوازمها لانهامشتركة وما به الاشتراك غير مابه الامتياز ولا جائز ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة انما تلحق الشيء بسبب القوابل لان الماهية لاتستحق العوارض لذاتها والالكان العارض لازما والقابل للنفس انما هوالبدن فمتىٰ لم تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة فتكون حادثة ضرورةً.

ترجمہ: اس فصل میں انسان سے متعلق احوال کا بیان ہے انسان مختص ہے نفس ناطقہ کے ساتھ اور نفس ناطقہ امور کلیہ اور افعال فکریہ کے ادراک کے لحاظ سے ذوالی ہے۔ پس نفس ناطقہ کی ایک قوت عاقلہ ہے کہ جس سے تصورات وتصدیقات کا ادراک کرتا ہے اور ایک قوت عاملہ ہے کہ جس سے وہ بقدر طاقت نظر وفکر کے حوالے سے افعال جزئیہ کا ادراک کرتا ہے۔

اور نفس کی قوت عاقلہ کے چار مراتب ہیں پہلا مرتبہ یہ ہے کہ معقولات کی صورتوں سے بالفعل خالی ہو لیکن ان کو حاصل کرنے کی صلاحیت موجود ہو وہ نفس ہیولانی کہلاتا ہے اور دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ

بدیہیات کی صورتیں بالفعل حاصل ہوں اور بدیہیات سے نظریات کی طرف انتقال کی صلاحیت ہو اس کو عقل بالملکہ کہتے ہیں۔

اور تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ نظریات کی صورتیں حاصل تو ہیں لیکن مستحضر نہیں ہیں البتہ مخزون فی العقل ہیں اس کو عقل بالفعل کہتے ہیں اور چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ جو نظریات کی صورتوں کا استحضار کرے۔ پھر جب عقل بالملکہ انتہائی درجہ میں ہوتی ہے تو اس کو قوت قدسیہ کہتے ہیں۔ جان لو کہ قوت عاقلہ مادہ سے مجرد ہوتی ہے کیونکہ اگر مادی ہو تو مشار الیہ ہوگی اشارہ حسیہ کی۔ تو پھر نا قابل تقسیم ہوگی یا قابل تقسیم۔ نا قابل تقسیم ہونا باطل ہے اس لیے کہ ہر وہ چیز جو اشارہ حسیہ کی قابل ہو وہ منقسم ہوتی ہے جو پہلے گزر چکا ہے جزء لایتجزیٰ کے بیان میں۔

اور دوسری صورت یعنی قابل تقسیم ہونا بھی باطل ہے کیونکہ نفس کے معقولات اگر بسیط ہوں تو نفس کا انقسام لازم آئیگا اس لیے کہ وہ بسائط جو نفس کے ایک حصہ میں موجود ہوں وہ غیر ہونگے ان سے جو دوسرے حصہ میں موجود ہیں اور اگر مرکب ہوں تو ہر مرکب بسائط ہی سے مرکب ہوتا ہے پس ان بسائط میں انقسام لازم آئیگا اور یہ خلاف المفروض ہے۔

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ کے معقولات آلہ جسمانیہ سے نہیں ہیں ورنہ نفس ناطقہ کے لیے ضعف عارض ہوتا بدن کے ضعف کے ساتھ۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا اس لیے کہ بدن چالیس سال کے بعد ضعیف ہونا شروع ہو جاتا ہے جبکہ نفسِ ناطقہ اس وقت سے قوی ہونا شروع ہو جاتا ہے۔

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ نفوس ناطقہ حادث ہیں اس لیے کہ اگر نفس ناطقہ بدن سے پہلے موجود ہو تو ابدان کا اختلاف و امتیاز یا نفس ماہیت سے ہوگا یا لوازم ماہیت سے یا عوارض مفارقہ سے لیکن نفس ماہیت اور لوازم ماہیت سے یہ اختلاف نہیں ہوسکتا اس لیے کہ وہ مابہ الاشتراک ہیں اور مابہ الاشتراک مابہ الامتیاز نہیں بن سکتا۔

اور عوارض مفارقہ بھی مابہ الامتیاز نہیں ہوسکتے اس لیے کہ عوارض مفارقہ اس چیز کے لیے ہوتے ہیں

جو عوارض کو قبول کرے اس لیے کہ نفس ماہیت عوارض کی قابل نہیں ہوتی ورنہ عوارض کا لوازم ہونا لازم آئیگا پس قابل بدن ہے لہٰذا جب تک بدن موجود نہ ہو وہ نفس بھی موجود نہیں ہوگا پس نفس حادث ہے۔ ضرورۃً۔

تشریح: مصنفؒ جب عناصر مرکبہ کے بیان سے فارغ ہوئے۔ جو جمادات، نباتات اور حیوانات پر مشتمل تھا۔ تو چونکہ حیوانات میں سب سے اعلیٰ معیار کا حامل صرف انسان ہے۔ اس لیے ایک نظر انسان پر ڈالنا چاہتے ہیں۔ یہ بات تو طے شدہ ہے۔

کہ مرکبات میں جس کا مزاج زیادہ قریب للاعتدال ہوگا تو مبداء فیاض کی طرف سے اس پر اعلیٰ معیار کی صورت نوعیہ کا فیضان ہوتا ہے اور جس کی صورت نوعیہ جتنی زیادہ قوی ہو اتنے ہی اس سے زیادہ افعال صادر ہوتے ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ عناصر مرکبہ میں بشمول انسان کے ''الاشرف فالاشرف'' کی ترتیب ہے۔

اور قانون یہ ہے کہ جب اشرف صورت نوعیہ وجود میں آتی ہے تو ماتحت کی صورت زائل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اشرف صورت سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں،

جو ماتحت کی صور نوعیہ سے صادر ہوتے ہیں اور ان کے علاوہ چند ایسے افعال بھی صادر ہوتے ہیں جو اس کے ساتھ خاص ہیں اس تفصیل کے تناظر میں انسان کا مزاج سب سے زیادہ اعتدال میں ہے، لہٰذا باری تعالیٰ کی طرف سے انسان پر ایسی صورت نوعیہ کا فیضان ہوا ہے جو سابقہ تمام صور نوعیہ (حیوانی، نباتی) سے عمدہ اور اعلیٰ ہے جس کو نفس ناطقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے انسان کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ ''هو مختص بالنفس الناطقة'' یعنی انسان اس جسم کا نام ہے جو نفس ناطقہ کے ساتھ مختص ہے تو نفس ناطقہ ان تمام افعال کی حامل ہوگی جو نفس نباتی اور نفس حیوانی سے صادر ہوتے ہیں اور ان کے علاوہ ادراک الکلیات اور ادراک الجزئیات المجردہ اور افعال فکریہ (وہ افعال جو نظر و فکر یا حدس پر مرتب ہوتے ہیں) بھی

صادر ہوتے ہیں جو نفس ناطقہ کے لیے خاص ہیں۔
اسی وجہ سے مصنفؒ نے نفس ناطقہ کی تعریف کی "**هو كمال اول لجسم طبعي**" کمال اول اور کمال ثانی کی وضاحت اس سے پہلے ہوگئی ہے اور نفس ناطقہ کے لیے اپنے خصوصی افعال (ادراک الکلیات وغیرہ) کے لحاظ سے مختلف آلات یعنی قوی ہیں

ایک قوۃ عاقلہ ہے جو کلیات اور جزئیات مجردہ کے ادراک کی قوت ہے۔

اور دوسری قوۃ عاملہ ہے۔ جو بدن انسانی کو حرکت دلاتی ہے۔ تو نفس ناطقہ قوت اول کے ذریعہ سے تصورات اور تصدیقات کا ادراک کرتی ہے۔ اس قوت کو عقل نظری اور قوت نظری بھی کہتے ہیں۔ اور دوسری قوت کی وجہ سے انسان حرکت کرتا ہے۔ ان افعال جزئیہ کی طرف جو نظر وفکر یا حدس پر مرتب ہوتے ہیں اور پھر ان کے مقتضیٰ کے مطابق صادر ہوتے ہیں پس نفس کے قوۃ عاقلہ کے اعتبار سے چار مراتب ہیں کیونکہ یہ قوت یا تو اس مرحلہ میں ہوگی جس میں بالفعل نہ بدھیات حاصل ہوں اور نہ نظریات۔
البتہ دونوں کی صلاحیت موجود ہو اس کو عقل ہیولانی کہتے ہیں۔ کیونکہ ہیولیٰ میں بھی نفس استعداد ہوتی ہے انفصال قبول کرنے کی۔ اور عقل کی اس مرتبہ میں بھی نفس استعداد ہوتی ہے بدیہیات ونظریات کے حصول کی۔
اور دوسرا مرتبہ عقل کا وہ ہے کہ اس میں بدیہیات تو بالفعل حاصل ہوں لیکن ان بدیہیات سے نظریات کے حصول کی صلاحیت ہو تو اس کو عقل بالملکہ کہتے ہیں کیونکہ ملکہ کیفیۃ راسخہ کو کہتے ہیں اور عقل کو اس مرتبہ میں نظریات کے حصول کی کامل اور راسخ قوت حاصل ہوتی ہے۔
اور تیسرا مرتبہ وہ ہے کہ جس میں عقل کے لیے بدھیات بالفعل حاصل ہوں اور نظریات مخزون فی الحزانہ ہوں بالفعل متحضر نہ ہوں۔ بلکہ جب چاہے حاضر کرے اس کو عقل بالفعل کہتے ہیں۔ اور چوتھی قسم عقل کی وہ ہے جس میں قوت عاقلہ تمام بدھیات ونظریات مکتسبہ کا ادراک بالفعل کرے

اسکو عقل بالفعل کہتے ہیں۔

قولہ وتسمیٰ معقولاتھا عقلاً مستفاداً...الخ: اور مرتبہ رابع والی عقل کے معقولات کو عقل مستفاد کا نام دیا جاتا ہے اس عبارت کے بارے میں پہلی بات اور راجح قول بھی یہی ہے کہ یہ عبارت کتاب کا حصہ نہیں ہے بلکہ یہ سہو عن الکاتب کے طور پر لکھی گئی ہے اور بالفرض اگر یہ عبارت صحیح ہو یعنی کتاب کا جزء ہو تو پھر مصنفؒ کا یہ قول حکماء کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ حکماء کے نزدیک عقل کا اطلاق صرف قوت پر ہوتا ہے معقولات پر نہیں تو پھر یہ مصنفؒ کا تفرد ہوگا

قولہ ثم العقل بالملکۃ ...الخ: اور نفس مرتبہ ثانی جو کہ نظریات کے حصول کی قوت راسخہ ہے اگر یہ قوت انتہائی اعلیٰ درجہ میں ہے کہ نظریات کا حصول حدس سے ہو نظر اور فکر کی محتاج نہ ہو تو اس قوت کا نام قوت قدسیہ ہے

حدس کی تعریف یہ ہے کہ مبادی سے مطالب کی طرف انتقال دفعی ہو اور نظر وفکر وہ ہوتی ہے کہ مبادی سے مطالب کی طرف انتقال تدریجی ہو۔

واعلم ....الخ مصنفؒ جب نفس ناطقہ کی تعریف، اس کے قویٰ وآلات اور قوت عاقلہ کے اعتبار سے مراتب اربعہ سے فارغ ہوئے تو اب نفس کے متعلق تین باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں (۱) نفس ناطقہ کا مجرد عن المادہ ہونا (۲) قوت عاقلہ کا مادی نہ ہونا (۳) نفس ناطقہ کا حدوث بدن کے ساتھ ہونا۔

پہلا دعویٰ: پہلے دعوی کے اثبات کی تفصیل یہ ہے کہ نفس ناطقہ مجرد عن المادہ یعنی غیر جسمانی ہے اس لیے کہ اگر جسمانی ہو تو ذات الوضع (اشارہ حسیہ کا قابل) ہوگا لیکن تالی باطل ہے تو مقدم اس کے مثل ہوگا یعنی جسمانی ہونا بھی باطل ہے۔

بطلان التالی کی وجہ یہ ہے کہ تمام جسمانی اور مادی چیزیں ذات الوضع ہوتی ہیں یہ تو بدیہی ہے اور ذات الوضع ہونا بھی باطل ہے اس لیے کہ اگر نفس ذات الوضع ہو تو دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا

قابل انقسام ہوگا یا نا قابل انقسام ہوگا لیکن تالی بکلا الشقین باطل ہے لہٰذا ذات الوضع ہونا بھی باطل ہے۔

اما بطلان التالی باعتبار وجه الثانی... الخ یعنی نا قابل انقسام ہونا اس لیے باطل ہے کہ پھر نفس کے لئے جزء لایتجزیٰ کا ہونا لازم آئیگا جو کہ عند الحکماء باطل ہے (کما مر فی صدر الکتاب)

وامابطلان التالی باعتبار الوجه الاول.... الخ: یعنی قابل انقسام ہونا اس لیے باطل ہے کہ پھر نفس ناطقہ کی معلومات دو حال سے خالی نہیں ہونگی یا بسائط ہونگی یا مرکبات۔ بناء بر ہر تقدیر نفس اگر قابل انقسام ہو تو اس کی تقسیم کی وجہ سے معلومات بسیطہ میں تقسیم لازم آئیگی (کیونکہ تمام معلومات حال ہوتی ہیں اور نفس محل ہوتا ہے تو محل کا انقسام حال کے انقسام کو مستلزم ہوگا اس لیے کہ محل کے ایک جزء میں جو چیز حال ہوتی ہے وہ دوسرے جزء میں حال نہیں ہوسکتی ورنہ شئی واحد کے لیے محلین مختلفین کا ہونا لازم آئیگا) اور انقسام البسائط خلاف الواقع ہے۔

اسی طرح نفس ناطقہ کی معلومات اگر مرکبات ہوں تو بھی بسائط کا انقسام لازم آئیگا اس لیے کہ مرکبات کی انتہاء بسائط پر ہوتی ہے کیونکہ بسائط ہی سے مرکبات بنتے ہیں لہٰذا مرکبات کا انقسام بسائط کے انقسام کو مستلزم ہوگا۔ یہ بھی خلاف المفروض ہے جب نفس نہ قابل انقسام ہوسکا اور نہ نا قابل انقسام۔ تو معلوم ہوا کہ نفس ذات الوضع بھی نہیں ہے۔ جب ذات الوضع نہیں ہے تو مادی اور جسمانی بھی نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ نفس مجرد عن المادہ ہے۔ فثبت المدعیٰ

دوسرا دعویٰ: ونقول ایضا ان التعقل لیس بالة جسمانية والایعرض لها الکلالا...... الخ

تشریح: یہ دوسرے دعویٰ کا بیان ہے کہ نفس ناطقہ کی قوت عاقلہ جس کے ذریعے سے نفس کلیات اور جزیات مجردہ کا ادراک کرتا ہے وہ غیر جسمانی ہے دلیل کا نمط قیاس استثنائی رفعی سے ہے پہلا مقدمہ شرطیہ متصلہ موجبہ کلیہ ہوگا اور دوسرا مقدمہ استثنایہ جو رفع التالی ہوگا اور قانون قیاس استثنائی رفعی کا یہ ہے کہ جب تالی رفع ہوتی ہے تو نتیجہ رفع المقدم یعنی نقیض مقدم ہوتا ہے۔

حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر قوت عاقلہ جسمانی (مادی) ہو تو اس قوت میں ضعف بدن کی وجہ سے ضعف آنا لازم ہوگا لیکن ضعف کا آنا باطل ہے پس قوت عاقلہ کا جسمانی ہونا بھی باطل ہے۔

وجہ الملازمہ یہ ہے کہ تمام قویٰ جسمانیہ بدن کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہوتی چلی جاتی ہیں۔ مثلاً حواس خمسہ ظاہرہ وباطنہ۔ اور وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ جب انسان کی عمر چالیس سال سے بڑھتی ہے تو اس کے بعد بدن میں ضعف شروع ہو جاتا ہے۔

جب کہ عقل میں چالیس سال پورے ہونے پر کمال شروع ہو جاتا ہے اب اگر قوت عاقلہ جسمانی ہوتی تو اس میں بھی ضعف شروع ہو جاتا لہذا ضعف کے بجائے کمال کا پایا جانا اس کے غیر جسمانی ہونے کی دلیل ہے اس قیاس کا مقدمہ ثانی یعنی بطلان تالی پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔

اعتراض: یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ چالیس سال کے بعد عقل کامل ہونا شروع ہوتی ہے بلکہ اس میں ضعف ہی آتا ہے جیسا کہ آخر عمر میں انسان کو ایک بھول کی سی کیفیت عارض ہوتی ہے جس کو قرآن نے یوں بیان فرمایا ہے "**لکی لا یعلم بعد علم شیئا**" اس کیفیت کو خرافہ کہتے ہیں۔

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ خرافہ کی کیفیت قوت عاقلہ کے ضعف کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ نفس کی زیادہ تر توجہ بدن کی تدبیر اور تصرف وتحفظ کی طرف مبذول ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور اس کا چھوٹا سا پس منظر ذھن نشین فرمالیں کہ نفس ناطقہ کا تعلق چونکہ بدن کے ساتھ تدبیر وتصرف کا ہوتا ہے اور کلیات اور جزئیات مجردہ کا ادراک کرتا ہے۔

جب بدن کی قوت غاذیہ قوی ہوتی ہے زمانہ شباب میں۔تو بدن سے حرارت کی وجہ سے جو اجزاء تحلیل ہوکر کم ہو جاتے ہیں قوت غاذیہ ان کو پورا کرتی ہے تو اس وقت نفس اور قوت عاقلہ کی زیادہ توجہ معقولات کے ادراک کی طرف ہوتی ہے۔

لہٰذا وہ بھی صرف معقولات کا ادراک کرنے کی وجہ سے قوی ہوتے ہیں لیکن جب بدن زمانہ شیخوخت میں پہنچ جاتا ہے تو اس وقت قوت غاذیہ زیادہ مؤثر نہیں ہوتی اور وہ بدل ما یتحلل کو پورا نہیں کرسکتی تو اس وقت قوت عاقلہ اور نفس کو اپنی زیادہ تر توجہ بدن کی بقاء پر دینا ہوتی ہے، لہٰذا اس وقت معقولات کی طرف کم سے کم توجہ ہوتی ہے اس لیے ادراک میں ضعف آتا ہے اور وہی مرحلہ خرافہ کی کیفیت ہوتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ خرافہ (ضعف) خود نفس اور قوت عاقلہ کے ضعف کی وجہ سے نہیں آتی بلکہ بقاء بدن میں زیادہ مشغول ہونے کی وجہ سے آتی ہے۔

ونقول ایضاان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث البدن ...الخ:

تیسرا دعویٰ: یہ ہے کہ نفوس ناطقہ قدیم نہیں بلکہ حادث ہیں اور بدن کے ساتھ وجود میں آتے ہیں۔اصل میں حکماء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ نفس ناطقہ قدیم ہے یا حادث چنانچہ افلاطون اوران کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ نفوس ناطقہ قدیم بالزمان ہیں اور حکماء مشائین یعنی ارسطو اوران کے متبعین کے نزدیک نفوس حادث بالزمان ہیں بدن کے ساتھ وجود میں آتے ہیں اور مصنفؒ چونکہ حکماء مشائین کے مذہب کے قائل ہیں اس لیے اس مذہب کے اثبات پر دلیل قائم کرتے ہیں حاصل دلیل یہ ہے کہ نفوس اگر قدیم ہوں تو ابدان سے پہلے موجود ہونگے اور نفوس چونکہ متعدد و متکثر ہیں۔

تو ان کے آپس کا یہ اختلاف وامتیاز یا نفس ماہیت کی وجہ سے ہوگا یا لوازم ماہیئت کی وجہ سے یا عوارض مفارقہ کی وجہ سے ہوگا۔نفس ماہیئت اور لوازم ماہیئت کی وجہ سے امتیاز اس لیے حاصل نہیں ہوسکتا کہ یہ دونوں مابہ الاشتراک ہیں۔

تو پھر مابہ الاشتراک کا مابہ الامتیاز ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے اور عوارض مفارقہ کی وجہ سے بھی نہیں آسکتا ہے اس لیے کہ عوارض اس چیز کے ہوتے ہیں جو ان عوارض کو قبول کرے اور عوارض کو قبول کرنے والا صرف بدن ہی ہے۔

کیونکہ ماہیت اگر ان عوارض مفارقہ کو قبول کرنے والی ہو تو پھر یہ عوارض مفارقہ نہیں رہینگے بلکہ لوازم کہلائینگے ۔ جو خلاف المفروض ہے ۔ جب بدن ہی ان عوارض کو قبول کرسکتا ہے جن کے ذریعے سے نفوس ناطقہ کے امتیازات حاصل ہوتے ہیں تو معلوم ہوا کہ نفوس سے پہلے بدن کا ہونا ضروری ہے ورنہ تعدد بدون الامتیاز لازم آئیگا۔ اور جب نفس بدن کے ساتھ وجود میں آتا ہے تو چونکہ بدن حادث بالزمان ہے اتفاقاً۔ لہٰذا نفس بھی حادث بالزمان ہوگا ''وھوالمطلوب''

القسم الثالث فی الالٰھیات

جب مصنف ؒ قسم ثانی سے فارغ ہوئے جو علم الاجسام کے بیان میں تھی تو اب قسم ثالث کا بیان شروع کرتے ہیں قسم ثالث الٰہیات کے بیان میں ہے الٰہیات الٰہی کی جمع ہے ۔ اور حکمت الٰہی اس علم کو کہتے ہیں جس میں ایسے امور اور احوال کا بیان ہو جو اپنے وجود ذہنی اور خارجی دونوں میں مادہ کے محتاج نہ ہوں جیسے ذات واجبی، صفات واجبی اور عقول مجردہ وغیرہ۔

وھو مرتب علی ثلاثۃ فنون : قسم ثالث تین فنون پر مشتمل ہے ۔ فن اول میں امور عامہ کا بیان ہے مثلاً وجود، وجوب، امکان، حدوث، قدم، کلیت، جزئیت، علیت اور معلولیت وغیرہ ۔ فن ثانی میں علم صانع وصفات صانع کا بیان ہے ۔ اور فن ثالث میں عقول مجردہ کا بیان ہے۔

الفنّ الاوّلُ

فی تقاسیم الوجود وھو مرتب علی سبعۃ فصول

تشریح: فن اول میں امور عامہ کا بیان ہے۔ تقاسیم الوجود سے مراد امور عامہ ہیں یعنی وجود، وجوب، امکان اور حدوث وغیرہ۔ یہاں پر صرف وجود کا ذکر کر کے مجاز اً تمام امور عامہ کو مراد لیا ہے اور علاقہ سببیت کا ہے یعنی وجود دیگر امور عامہ کی تقسیم کے لیے سبب ہے۔

اس طور سے کہ وجود یا واجب ہوگا یا ممکن ہوگا۔ قدیم ہوگا یا حادث۔ علت ہوگا یا معلول وغیرہ۔ بہر حال اس سببیت کی وجہ سے اس فن کا عنوان "**فی تقاسیم الوجود**" رکھا ہے۔

یہ فن سات فصلوں پر مشتمل ہے فصل اول کلیت اور جزئیت کے بیان میں ہے فصل ثانی میں وحدت وکثرت کا بیان ہے فصل ثالث میں متقدم ومتاخر کا بیان ہے فصل رابع میں قدیم وحادث کا بیان ہے فصل خامس میں قوت وفعل کا بیان ہے فصل سادس میں علت ومعلول کا بیان ہے اور فصل سابع میں جوہر اور عرض کا بیان ہے۔

فصل: فی الکلی والجزئی اما الکلی فلیس واحداً بالعدد والا لکان الشئی الواحد بالعدد بعینہ موصوفا بالاعراض المتضادۃ مثل کونہ اسود وابیض ھفّ بل ھو معنیٰ معقول فی النفس مطابق لکل واحد من جزئیاتہ فی الخارج علیٰ معنی ان مافی النفس لو وجد فی ای شخص من الاشخاص الخارجیۃ لکان ھو ذالک الشخص بعینہ من غیر تفاوت اصلاًواما الجزئی فانما یتعین بمشخصاتہ الزائدۃ علی الطبعیۃ الکلیۃلان کل کلی من حیث ھو کلی فی النفس تصورہ غیر مانع من الشرکۃ بین کثیرین والشخص من حیث ھو مانع من الشرکۃ فالتشخص زائد" علی الطبیعیۃ الکلیۃ.

تشریح: اس فصل میں کلی کے متعلق یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ کلی طبعی کی متعلق یہ توھم کیا جاتا ہے کہ یہ خارج میں موجود ہے اور واحد بالعدد ہے، اور مشترک بین الکثیرین ہے۔ اس توہم کو دفع کرنے کے لیے مصنفؒ نے یہ فصل قائم کیا، حاصل دفع یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہیں ہے

اس لیے کہ اگر خارج میں موجود ہو اور معدود بالواحد ہو تو شئی واحد متصف ہوگا صفات متضادہ کے ساتھ، اس طرح کہ،

مثلاً انسان کلی طبعی موجود فی الخارج اور واحد بالعدد ہو وہ علم کی ساتھ بھی متصف ہوگا اور جہل کی ساتھ بھی، سواد کے ساتھ بھی اور بیاض کے ساتھ بھی حالانکہ شئی واحد صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا ممتنع ہے۔

لہٰذا کلی طبعی اپنے مستقل وجود کے ساتھ خارج میں موجود نہیں ہے۔ بلکہ کلی طبعی صرف ایک مفہوم اور معنی ہے جو تشخص خارجی کے وجود سے منتزع ہوتا ہے۔ خارج میں اگر موجود ہو تو بعینہ شخص کے وجود سے موجود ہوتا ہے جو اس کا منشاء ہے۔ اور جزی کے متعلق یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ جزی طبعی بھی خارج میں ماہیت کی حد تک موجود نہیں ہے۔ خارج میں صرف تشخص ہے اور تشخص ماہیت اور حقیقت کا غیر ہوتا ہے۔ اس سے پہلے کہ مذکورہ دونوں دعوے علیٰ نہج مصنف بیان کریں۔

دعویٰ اول کو منطقی تحقیق کے مطابق دیکھا جائے تو کلی کی تین قسمیں ہیں (۱) کلی منطقی (۲) کلی طبعی (۳) کلی عقلی۔ جن کو صاحب سلّم نے یوں نقل کیا ہے۔ "**مفهوم الكلي يسمىٰ كليا منطقيا ومعروض ذالك المفهوم يسمىٰ كليا طبعيا والمجموع من العارض والمعروض يسمى كليا عقليا**" یعنی کلی کے مفہوم (**ان جوز فرض صدقه على الكثيرين فكلي والا فجزى**) کو کلی منطقی کہتے ہیں اور یہ مفہوم جس کو عارض ہوتا ہے اس معروض کو کلی طبعی کہتے ہیں مثلاً انسان، حیوان، ناطق، ضاحک، اور ماشی وغیرہ۔ اور عارض (مفہوم) اور معروض (انسان وغیرہ) کے مجموعے کو کلی عقلی کہتے ہیں۔

مذکورہ تینوں اقسام کلی ذاتی اور کلی عرضی دونوں کی ہیں۔

مثلاً جنس عقلی طبعی اور منطقی۔ اسی طرح یہی تین اقسام نوع، فصل، خاصہ اور عرض عام کی بھی ہیں۔

پھر کلی طبعی کی تین قسمیں ہیں (۱) مجردہ (۲) مخلوطہ (۳) مطلقہ۔

یہ تین قسمیں اس کلی میں تین اعتبارات کی وجہ سے ہیں جن کو مرتبہ بشرط شئی، بشرط لاشئی اور لا بشرط شئی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کلی طبعی ہے اس کو مکتنف اور متصف بالعوارض تصور کیا جائے تو یہ مرتبہ بشرط شئی ہے اور اس کو کلی طبعی مخلوطہ کہتے ہیں کیونکہ اس مرتبہ میں ماہیئت کے مخلوط بالعوارض ہونے کا لحاظ کیا گیا ہے۔

اگر اسی انسان (کلی طبعی) کو عدم العوارض کے ساتھ تصور کیا جائے تو یہ مرتبہ بشرط لاشئی ہے اور اس کو کلی طبعی مجردہ کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ مرتبہ عوارض سے خالی ہے۔

اور اگر انسان (کلی طبعی) کو دونوں لحاظ سے قطع نظر کر کے تصور کیا جائے یعنی نہ مخلوط بالعوارض تصور کیا جائے اور نہ عدم مخلوط بالعوارض۔ تو یہ مرتبہ لا بشرط شئی ہے۔ اور اسے کلی طبعی مطلقہ کہتے ہیں۔ یہی تینوں اقسام جس طرح کلی میں ہوتی ہیں اسی طرح جزی میں بھی ہیں۔ جزی منطقی، جزی طبعی اور جزی عقلی۔

سوال: کلی طبعی مرتبہ لا بشرط شئی (مطلقہ) میں ارتفاع نقیضین ہے کیونکہ اس مرتبہ میں عوارض کے ثبوت اور عدم ثبوت دونوں سے قطع نظر کا لحاظ ہے اور فی الجملہ من العوارض وجود بھی ہے تو اس مرتبہ میں یہ کلی نہ موجود ہوگی نہ معدوم اور یہی ارتفاع النقیضین ہے جس کا محال ہونا بدیہی ہے۔

جواب: یہ بات درست ہے کہ یہ مرحلہ ارتفاع النقیضین کا ہے لیکن ارتفاع النقیضین دو قسم پر ہے ایک ارتفاع فی الذات ہے اور دوسرا ارتفاع فی اللحاظ والاعتبار ہے قسم اول محال ہے اور قسم ثانی محال نہیں ہے جب کہ یہاں قسم ثانی لازم آتا ہے اس لیے یہ اجتماع النقیضین بھی محال نہیں ہے۔

کلی طبعی کی اقسام ثلاثہ میں سے مجردہ کے خارج میں موجود نہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے سوائے افلاطون کے۔ کہ وہ مجردہ کو بھی خارج میں موجود قرار دیتا ہے۔ لیکن کلی طبعی کی باقی اقسام (مخلوطہ اور مطلقہ) خارج میں موجود ہیں یا نہیں۔

اکثر حکماء اور فلا[illegible] کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے البتہ وجود کی کیفیت میں

اختلاف ہے کہ خارج میں تشخص کا وجود اور کلی کا وجود عین ہے یا تشخص کا وجود الگ اور کلی یعنی انسا ن کا وجود الگ ہو کر پھر دونوں کا انضمام ہوا ہے۔

یعنی تشخص کا وجود کلی کے وجود کے ساتھ منضم ہو کر موجود فی الخارج ہے یا خارج میں صرف تشخص کا وجود ہے جو کہ منشاء ہے اور کلی اس تشخص سے منتزع ہے یہ تین احتمال ہو گئے۔

قول اول: اکثر مناطقہ بشمول صاحب سلّم کے نزدیک کلی اور تشخص کے وجود میں عینیت ہے۔ اور خارج میں جو تشخص کا وجود ہے وہی وجود کلی طبعی کا بھی ہے۔

قول ثانی: بعض حکماء کا قول یہ ہے کہ کلی طبعی کا وجود الگ ہے اور تشخص کا وجود الگ ہے لیکن تشخص کا وجود کلی کے وجود کے ساتھ منضم ہوا ہے تو منضم اور منضم الیہ مل کر خارج میں موجود ہیں۔

یہ مذہب صاحب سلّم کے نزدیک ضعیف ہے اس لیے وہ اس پر رد کرتے ہیں کہ اگر کلی طبعی کا وجود امر انضمامی ہو تو قانون انضمام یہ ہے کہ ''انضمام شئی بشئی'' یہ فرع ہوتا ہے وجود اور تشخص منضم الیہ کا تو چونکہ منضم الیہ کلی کا وجود ہے۔

لہٰذا یہ کلی تشخص خارجی کے انضمام سے پہلے متشخص ہو گی تو اس تشخص میں کلام ہے کہ کیا وہ تشخص عین تشخص خارجی ہے یا غیر ہے۔ اگر عین ہے تو دور لازم آتا ہے کیونکہ منضم الیہ ہونے کی حیثیت سے وہ مقدم ہو گا اور منضم ہونے کی حیثیت سے متاخر ہو گا تو یہ تقدم الشیء علی نفسہ ہے جو کہ دور کا معنی صریحی ہے اور اگر غیر ہے (تشخص خارجی کا) تو ظاہر ہے کہ وہ تشخص بھی انضمامی ہو گا کیونکہ اس مذہب والے تشخص کو امر انضمامی کہتے ہیں۔

تو اس تشخص کا انضمام بھی پہلے وجود منضم الیہ کا تقاضا کریگا تو اس منضم الیہ کے لیے اور تشخص ہو گا علی ھذا القیاس تسلسل لازم آئیگا۔ اور دور اور تسلسل دونوں محال اور باطل ہیں لہٰذا کلی طبعی کا وجود انضمامی ہونا بھی باطل ہے۔

قول ثالث: تیسرا قول یہ ہے کہ کلی طبعی کا خارج میں کوئی مستقل وجود نہیں ہے بلکہ یہ ایک معنی اور مفہوم ہے جو ذہن میں حاصل ہوتا ہے اور خارج میں صرف تشخص ہے اور یہ کلی اس تشخص سے منتزع ہوتی ہے اور وہ اس کے لیے منشاء ہے۔

لہٰذا کلی طبعی باعتبار منشاء خارج میں موجود ہے نہ کہ بنفسہ۔ یہ مذہب سید سند، ملا حسن اور شارح مطالع وغیرہ کا ہے اسی مذہب کو صاحب ھدایۃ الحکمۃ نے اختیار کر کے یہاں نقل کیا ہے اس مذہب کے دلائل یہ ہیں (۱) اگر کلی طبعی اپنے وجود اور تشخص سے خارج میں موجود ہو تو اس کا صدق علی الکثیرین ہونا محال ہوگا۔

کیونکہ جو چیز مخلوط بالتشخص ہو وہ صادق علی الکثیرین نہیں ہوسکتی تو پھر یہ کلی نہیں رہیگی حالانکہ ہم نے اس کو کلی طبعی فرض کیا تھا تو یہ خلاف المفروض ہے۔ (۲) اگر کلی طبعی خارج میں موجود ہو تو پھر شئی واحد کا آن واحد میں امکنہ متعددہ میں واقع ہونا لازم آئیگا کیونکہ یہ کلی طبعی زید میں بھی ہے اور خالد اور عمرو میں بھی یعنی انسان اپنے تمام افراد میں موجود فی الخارج ہوگا۔

اور افراد انسانی امکنہ مختلفہ میں ہوتے ہیں تو یہ کلی بھی امکنہ مختلفہ میں ہوگی حالانکہ یہ کلی شئی واحد ہے تو اس کا بطلان بدیہی ہے (۳) اگر کلی طبعی خارج میں موجود ہو تو شئی واحد کا صفات متضادہ سے متصف ہونا لازم آئیگا۔ جو کہ باطل ہے۔

اس لیے کہ انسان مثلاً اپنے تمام افراد کے ضمن میں موجود ہے تو زید علم کے ساتھ متصف ہے عمر جہل کے ساتھ متصف ہے اسی طرح زید قیام کے ساتھ متصف ہے تو عمر وقعود کے ساتھ متصف ہے تو یہ کلی بیک وقت علم اور جہل، قیام اور قعود، سواد اور بیاض سے متصف ہوگی اور مذکورہ تمام صورتیں محال ہیں، اور جو چیز مستلزم محال ہو وہ بھی محال ہوتی ہے۔

لہٰذا کلی طبعی کا خارج میں موجود بعینہ ہونا یا وجود انضمامی کے ساتھ موجود ہونا بھی محال ہے معلوم ہوا کہ خارج میں اس کلی کا وجود تشخص سے منتزع ہوتا ہے یعنی اس کا وجود انتزاعی ہے۔

لیکن اس مذہب کے ساتھ صاحب سلم اتفاق نہیں کرتے اس لیے وہ اس پر سخت رد کرتے ہیں۔
تردید کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کلی طبعی خارج میں موجود نہ ہو تو خارج میں صرف تشخص ہوگا جو کہ بسیط ہے تو پھر اس بسیط تشخص سے کلیات متعددہ کا انتزاع جائز نہیں ہوگا کیونکہ انتزاعات متعددہ مختلفہ مناشی مختلفہ متعددہ کا تقاضا کرتے ہیں۔
حالانکہ اس صورت میں منشاء صرف تشخص ہے جو کہ واحد اور بسیط ہے۔ جبکہ کلیات متعددہ مختلفہ کا انتزاع تشخص واحد سے کیا جانا باطل ہے مثلاً زید کا ایک ہی تشخص ہے اس سے حیوانیت، جسمیت ،انسانیت، ناطقیت اور ضاحکیت وغیرہ کا انتزاع کرنا باطل ہے۔
لہذا اگر اس تشخص بسیط سے کلیات مختلفہ کا انتزاع کیا جائے تو پھر اجتماع المتنافیین لازم آئیگا کیونکہ خارج میں جو تشخص ہے اس کو بسیط مانا گیا ہے جبکہ کلیات مختلفہ کے لیے منشاء ہونے کی حیثیت سے یہ مرکب اور متعدد ہوگا۔ اور شئی واحد کا بسیط اور مرکب ہونا اجتماع المتنافیین ہی ہوتا ہے۔
انتزاع والوں کے دلائل کا جواب یہ دیا کہ کلی کی دو حیثیتیں ہیں ایک کلی من حیث ھو اور دوسری من حیث الاقتران بالتشخص ۔ تو کلی حیثیت اول کے اعتبار سے صادق علی الکثیرین ہے اگرچہ خارج میں مقترن بالتشخص کیوں نہ ہو۔
اور حیثیت ثانی کے اعتبار سے صدق علی الکثیرین محال ہے نہ کہ اول میں۔ دوسرے دلائل کا جواب یہ ہے کہ اوصاف متضادہ سے متصف ہونا یا امکنہ متعددہ میں موجود ہونا جزی کے لیے محال ہے جب کہ ہم کلی میں بحث کرتے ہیں۔
بہر حال صاحب سلم کی رائے کے مطابق کلی طبعی کا وجود انتزاعی نہیں ہے بلکہ تشخص کے وجود کے ساتھ عین ہے لیکن دیگر حضرات جیسا کہ ملا حسن اور شارح مطالع وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ کلی طبعی کا وجود انتزاعی ہے اگر خارج میں موجود ہو تو تشخص سے منتزع ہوتی ہے اور خارج میں وجود حقیقتاً

تشخص کا ہے اور یہی مذہب مصنف ہدایۃ الحکمۃ کو پسند تھا اس لیے یہ فصل قائم کی کہ کلی طبعی واحد بالعدد یعنی متشخص بالتشخص نہیں ہے۔

کیونکہ واحد بالعدد ہونے کی صورت میں شئی واحد معین کا اوصاف متضادہ سے متصف ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے اس لیے کہ پھر وہ واحد معین کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ اس کو واحد معین فرض کیا تھا وھذا خلف ۔ اس کے علاوہ دلائل پہلے عرض کئے جا چکے ہیں (فالیرجع هناك)

جب کلی طبعی واحد بالعدد نہیں ہوسکتی تو معلوم ہوا کہ وہ ایک مفہوم اور معنی ہے جو ذہن میں حاصل ہوتا ہے۔ اگر خارج میں موجود ہو تو تشخص سے منتزع ہوکر موجود ہوتا ہے تو خارج میں اس لحاظ سے اگرچہ کلی طبعی موجود ہے لیکن وجود مستقلہ کے ساتھ نہیں بلکہ وجود تشخص کے ساتھ یعنی انتزاعاً موجود ہے نہ کہ اصالۃً ۔ (یہ کلی طبعی کی تفصیل ہے)

واما الجزئی فانما یتعین لمشخصاته .....الخ: اس عبارت سے جزئی طبعی کے وجود خارجی کے بارے میں وضاحت کی جارہی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح کلی طبعی خارج میں موجود بماھیتہ نہیں ہے۔

اسی طرح جزئی طبعی بھی اپنی ماھیت اور طبعیت کے لحاظ سے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ خارج میں جزئی کا صرف تشخص موجود ہے اور تشخص ایک امر زائد ہوتا ہے طبعیت پر۔ اس لیے کہ طبعیت من حیث الطبعیت کلی ہے اور ہر کلی کا نفس تصور صدق علی الکثیرین سے مانع نہیں ہوتا جب کہ تشخص "من حیث ھو" شرکت سے مانع ہوتا ہے معلوم ہوا کہ تشخص طبعیت اور ماہیت پر امر زائد ہے

سوال: کلی طبعی بھی خارج میں تشخص کے وجود سے موجود ہوتی ہے اور جزئی طبعی بھی تشخص کے وجود سے موجود ہوتی ہے تو دونوں میں فرق کیا ہوا؟

جواب: دونوں میں فرق یہ ہے کہ کلی کا نفس مفہوم غیر مقرون بالتشخص ہوتا ہے جب کہ جزئی کا

نفس مفہوم مقرون بالتشخص ہوتا ہے۔

فصل: فی الواحد والکثیر اما الواحد فیقال علی ما ینقسم من الجھۃ التی یقال لہ انہ واحد وھو قد یکون بالجنس کالانسان والفرس وقد یکون بالنوع کزید وعمرو وقد یکون بالمحمول کالقطن والثلج وقد یکون بالموضوع کالکاتب والضاحک وقد یکون واحدا بالعدد وھوقدیکون غیر حقیقی وحینئذٍ قد یکون بالاتصال وھو الذی ینقسم بالقوۃالی اجزاء أمتشابھۃ کالماء وقد یکون بالترتیب وھو الذی لہ کثرۃ بالفعل کالبیت وقد یکون حقیقیاً وھو الذی لاینقسم اصلاً واما الکثیر فھو الذی یقابل الواحد ھدایۃ الاثنان قد یتقابلان وھما اللذان لا یجتمعان فی شئی واحدٍ من جھۃواحدۃٍ واقسامہ اربعۃ احدھا الضدان وھما الموجودان غیر المتضائفین کا لسواد والبیاض وثانیھا المتضائفان وھما الموجودان تعقل کل واحد منھما بالنسبۃ الی الاخر کالابوۃ والبنوۃ وثالثھا المتقابلان بالعدم والملکۃ وھما امران یکون احدھما وجودیا والاخر عدمیالکن یعتبر فیھما موضوع قابل لذالک الموجود کالبصر والعمیٰ والعلم والجھل و رابعھا المتقابلان بالسلب والایجاب کالفرسیۃ واللافرسیۃوذالک فی الضمیر لا فی الوجود العینی.

تشریح: فی الجملہ امور عامہ میں سے وحدت اور کثرت بھی ہے لہٰذا مصنفؒ اس فصل میں وحدت اور کثرت سے متعلق احوال بیان فرمارہے ہیں۔ فصل کا خلاصہ بیان کرنے سے پہلے امر عام کی تعریف کا سمجھنا ضروری ہے۔

امر عام کی تعریف اول: امر عام کی ایک تعریف یہ ہے کہ "ما لا یختص بقسم من الاقسام الموجود" اور موجود کی تین قسمیں ہیں واجب، جوہر اور عرض کیونکہ وجود یا واجب ہوگا یا ممکن اور ممکن یا جوہر ہوتا ہے یا عرض تو اس تعریف کے لحاظ سے امر عام کی مثال وجود اور وحدت وغیرہ ہے

امر عام کی تعریف ثانی: دوسری تعریف یہ ہے "مایشتمل جمیع اقسام الوجود اواکثرھا" جیسا کہ کثرت، حدوث وغیرہ جو جوہر اور عرض کو شامل ہیں اگرچہ واجب کو شامل نہیں ہیں۔

امر عام کی تعریف ثالث: "مایشتمل جمیع اقسام الوجود مع مقابله" یعنی شئ اور اس کا مقابل مل کر تمام اقسام کو شامل ہو جیسے قدم، حدوث، وحدت وکثرت وغیرہ کیونکہ کثرت جوہر اور عرض کو شامل ہوتا ہے تو اس کا مقابل یعنی وحدت واجب کو بھی شامل ہوگی علی ہذاالقیاس۔ تو ہر ایک اپنے مقابل کے ساتھ تمام اقسام وجود کو شامل ہوگیا۔
جب امور عامہ کی تعریف سے معلوم ہوگیا کہ واحد اور کثیر امور عامہ میں سے ہیں اس لیے کہ واحد اور کثیر ماخوذ ہیں وحدت اور کثرت سے اور یہ دونوں امور عامہ میں سے ہیں اس لیے مصنفؒ نے یہ فصل واحد اور کثیر کی بحث میں قائم کی۔

قوله اماالواحد .... الخ:

واحد کی تعریف یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو جس جہت سے واحد مانا گیا ہو اس جہت سے قابل تقسیم نہ ہو جیسے زید جو تشخص کے لحاظ سے واحد ہے تو زید تشخص کی جہت سے قابل تکثر اور تقسیم نہیں ہے

پھر واحد کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) واحد بالجنس: واحد بالجنس کا مطلب یہ ہے کہ جس کی جنس ایک ہو چاہے وہ چیزیں فی نفسہ متعدد ہی کیوں نہ ہوں جیسے انسان، فرس اور بقر وغیرہ کہ یہ سب حیوانیت میں متحد بالجنس ہیں۔

(۲) واحد بالنوع: واحد بالنوع کا مطلب یہ ہے کہ جس کی نوع ایک ہو جیسے زید عمر بکر وغیرہ تمام افراد انسانی جو سب انسانیت میں متحد ہیں یہ ان افراد کے لیے نوع ہے۔

(۳) واحد بالمحمول: واحد بالمحمول کا مطلب یہ ہے کہ متعدد چیزوں کا محمول ایک ہو یعنی اگر ہر ایک کو موضوع بنایا جائے تو ایک ہی چیز محمول واقع ہو جیسے قطن، ثلج، لبن اور چونا وغیرہ ان میں ہر ایک موضوع بنایا جائے تو محمول ابیض ہی واقع ہوتا ہے

(۴) واحد بالموضوع: واحد بالموضوع کا مطلب یہ ہے کہ متعدد چیزوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک ہی موضوع ہو مثلاً ضاحک، کاتب، اور شاعر وغیرہ یہ سب موضوع میں متحد ہیں جو کہ انسان ہے یعنی مذکورہ تمام صفات کا موضوع انسان ہے۔

(۵) واحد بالعدد: اس کو واحد بالشخص بھی کہتے ہیں جیسے زید۔

پھر واحد بالعدد کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور غیر حقیقی واحد بالعدد حقیقی وہ ہوتا ہے جو نا قابل انقسام من کل الوجوہ ہو جیسے نقطہ کہ **لا یقبل القسمۃ اصلًا لا طولًا ولا عرضاً ولا عمقاً**

واحد بالعدد غیر حقیقی کی پھر دو قسمیں ہیں (۱) کہ جس میں وحدت اجزاء کے اتصال کی وجہ سے آتی ہو البتہ تقسیم اجزاء متشابہ کے لیے ہونے کی قوت ہو یعنی اجزاء بالفعل نہ ہوں بالقوۃ ہوں جیسے ماء۔ یہ بالفعل اجزاء کے متصل ہونے کی وجہ سے واحد ہے۔

البتہ کثرت بالقوۃ موجود ہے اگر تحلیل کریں (۲) کہ وحدت اجزاء کی ترکیب کی وجہ سے آئی ہو اور کثرت بالفعل موجود ہو اجزاء کی مثال جیسے "بیت" یعنی گھر کہ بالفعل اجزاء متکثرہ سے مرکب ہے لیکن ترکیب کی وجہ سے واحد کہلاتا ہے۔

قولہ اما الکثرۃ فھو الذی یقابل الواحد ...الخ: کثیر وہ ہے جو واحد کا مقابل ہو اب واحد وہ ہے کہ جس جہت سے واحد مانا گیا ہو اس جہت میں تقسیم کا احتمال نہ رکھتا ہو تو کثیر وہ ہوگا کہ جس جہت سے کثرت کا اعتبار کیا ہے اس جہت سے وحدت کا احتمال نہ ہو۔

ھدایۃ الاثنان قد یتقابلان وھما الذان لا یجتمعان ...الخ: لفظ ھدایہ کے وہی مقاصد

ہوتے ہیں جو لفظ تنبیہ، اعلم اور تزئیل وغیرہ کے ہوتے ہیں۔

چونکہ ماقبل میں تکثر اور تعدد کا بیان ہوا تھا جس سے معلوم ہوا کہ متعدد چیزوں میں تقابل ہوتا ہے اس لیے تقابل کی اقسام بیان کرنا چاہتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ جب دو چیزوں میں تقابل ہوتا ہے تو ان دونوں کو متقابلین کہتے ہیں۔

تقابل کی تعریف یہ ہے کہ دو چیزیں جہت واحدہ اور زمانہ واحدہ میں ایک محل میں جمع نہ ہوسکیں پھر تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تقابل تضاد (۲) تضایف (۳) عدم والملکہ (۴) ایجاب وسلب۔

(۱) تقابل تضاد: یہ ہر ایسی دو چیزوں میں ہوتا ہے۔ کہ دونوں کا مفہوم وجودی ہو اور ہر ایک کا تعقل وتصور بغیر آخر سے ہو سکے جیسے سواد، بیاض وغیرہ۔

(۲) تقابل تضایف: یہ ہر ایسی دو چیزوں میں ہوتا ہے کہ جن کا مفہوم وجودی ہو لیکن ہر ایک کا تصور اور تعقل دوسرے پر موقوف ہو جیسے ابوّت اور بنوّت (اب، ابن)

(۳) تقابل عدم والملکہ: ہر ایسی دو چیزوں میں ہوتا ہے جن میں ایک مفہوم وجودی اور دوسرا عدمی ہو لیکن دونوں میں ایسا محل ہو کہ اس میں عدمی اس صفت سے متصف ہو سکے جس سے وجودی متصف ہوا ہے (محل العدمی ممکن الاتصاف بالوجودی) ہو جیسے عمی اور بصر اور جہل وعلم، کیونکہ اعمیٰ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو بصیر ہونے کے قابل ہو اعمیٰ کی تعریف یہ کی جاتی ہے ''عدم البصر عن ما من شانہ ان یکون بصیرا'' اسی طرح جہل کی تعریف یہ ہے ''عدم العلم عن ما من شانہ ان یکون عالما'' تو معلوم ہوا پتھر اور درخت وغیرہ کو نہ اعمیٰ کہا جا سکتا ہے اور نہ جاہل۔

(۴) تقابل ایجاب وسلب: یہ ہر ایسی دو چیزوں میں ہوتا ہے جن میں سے ایک کا مفہوم وجودی اور دوسرے کا مفہوم عدمی ہو لیکن محل العدمی متصف بالوجودی ہونا ضروری نہیں جیسا کہ

انسان لا انسان وغیرہ۔

پھر تقابل ایجاب وسلب کی دو قسمیں ہیں ۔ (۱) فی المفرد جیسے انسان اور لا انسان (۲) فی القضایا۔ جیسے زید قائم وزید لیس بقائم۔ جب تقابل ایجاب وسلب قضایا میں ہوتا ہے اور قضایا میں ایجاب وسلب براہ راست نسبت کی صفت ہوتی ہے۔ اور نسبت چونکہ عمل ذہنی ہے نہ خارجی اس لیے مصنفؒ نے فرمایا کہ **وذالك فی الذهن لا فی الوجود العینی ای الخارجی .**

فصل: فی المتقدم والمتاخر اماالمتقدم فيقال علىٰ خمسة اشياءٍ احدها المتقدم بالزمان وهو ظاهر والثانی المتقدم بالطبع وهو الذی لا يمكن ان يوجد الاخر الا وهو موجود معه وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجودٍ كتقدم الواحد علىٰ الاثنين والثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابی بكرؓ علىٰ عمرؓ الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدءٍ محدودٍ كترتب الصفوف فی المسجد منسوبة الىٰ المحراب والخامس المتقدم بالعلية كتقدم حركة اليد علىٰ حركة القلم واما المتأخر فيقال علىٰ مايقابل المتقدم .

تشریح: اس فصل میں متقدم ومتاخر کی اقسام اور ان کی تعریفات کو بیان کرنا مقصود ہے۔

متقدم کی اقسام: متقدم کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) متقدم بالزمان (۲) متقدم بالطبع (۳) متقدم بالعلیت (٤) متقدم بالشرف (۵) متقدم بالرتبہ .

وجہ حصر: وجہ حصر یہ ہے۔ کہ متقدم موقوف علیہ ہوگا متاخر کے لیے یا نہیں۔ اگر موقوف علیہ ہے تو متاخر کے وجود کے لیے کافی ہوگا یا نہیں یعنی موقوف علیہ ہونے کے ساتھ علت تام بھی ہوگا یا نہیں۔ اول کو متقدم بالعلیت اور ثانی کو متقدم بالطبع کہتے ہیں۔ اور اگر موقوف علیہ نہیں ہے تو یا متقدم کا

زمانہ حدوث (ایجاد) متأخر کے زمانہ حدوث کے ساتھ جمع ہوگا یا نہیں اگر جمع نہیں ہوسکتا تو متقدم بالزمان ہے اور اگر جمع ہوسکتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ متقدم اور متأخر میں ترتیب ہوگی یا نہیں اگر ہے تو متقدم بالرتبہ ورنہ متقدم بالشرف ہوگا۔

اما المتقدم بالزمان۔۔۔۔الخ: متقدم بالزمان یہ ہے کہ متقدم کا زمانہ ایجاد والحدوث اور متأخر کا زمانہ حدوث والایجاد الگ الگ ہوں یا متقدم کا کل زمانہ متأخر کے زمانہ کے ساتھ جمع نہ ہوسکے۔ چاہے بعض زمانہ متقدم کے ساتھ جمع ہو یا نہ ہو۔

دونوں تعریفوں کے لحاظ سے مثال ''اب اور ابن'' ہے کہ ان میں نہ زمانہ حدوث ایک ہے اور نہ کل زمانہ متقدم کا متأخر کے ساتھ جمع ہوتا ہے اگر چہ بعض زمانہ جمع ہوتا ہے اور بعض زمانہ جمع نہ ہونے کی مثال جیسے قرون اولیٰ کے لوگوں کا تقدم ہم پر۔

واما المتقدم بالطبع ۔۔۔۔۔الخ: متقدم بالطبع کی تعریف یہ ہے کہ متقدم متأخر کے لیے محتاج الیہ ہو لیکن علت تام نہ ہو اور یا یہ کہ متأخر بغیر متقدم سے موجود نہ ہوسکے البتہ متقدم بغیر متأخر سے موجود ہوسکے جیسا کہ واحد اثنین پر متقدم ہے۔

واما المتقدم بالشرف ۔۔۔۔الخ: متقدم بالشرف وہ ہوتا ہے کہ متقدم افضل اور اشرف ہو متأخر سے جیسے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی فضیلت حضرت عمرؓ پر۔

المتقدم بالرتبۃ۔۔۔۔الخ: متقدم بالرتبہ وہ ہوتا ہے کہ کسی نقطہ خاص کی نسبت سے ایک شئی اقرب ہو دوسری سے۔ مثلاً محراب کی نسبت سے صف اول باقی صفوں پر اقرب اور مقدم ہوتی ہے۔

المتقدم بالعلیۃ ۔۔۔۔الخ: متقدم بالعلیۃ وہ ہے کہ متقدم متأخر کے لیے موقوف علیہ اور علت تام ہو جیسے

''حرکت الید'' متقدم بالعلیۃ ہے اور''حرکت القلم'' متاخر بالعلیۃ ہے۔(مذکورہ پانچ اقسام متقدم کے لحاظ سے ہیں)

اسی طرح متاخر کی بھی پانچ قسمیں ہیں۔متاخر بالزمان، بالطبع، بالشرف، بالرتبۃ اور بالعلیۃ۔ مذکورہ بالا مثالیں ان کی بھی بن سکتی ہیں۔

فصل:في القديم والحادث القديم بالذات هو الذى لايكون وجوده من غيره والقديم بالزمان هو الذى لا اول لزمانه والمحدث بالذات هو الذى يكون وجوده من غيره والمحدث بالزمان هو الذى لزمانه ابتداءٌ وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجوداً ثم انقضىٰ ذالك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجوداً وكل حادثٍ زمانيٍ فهو مسبوق بمادةٍ ومدةٍ لان امكان وجوده سابق علىٰ وجوده والا لما كان قبله ممكناً ثم صار ممكناًفيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتى الىٰ الامكان الذاتى هذا خلف وذلك الامكان امر وجودى اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا. وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان عدمياً لم يكن الممكن ممكناًهف والامكان اما ان يكون قائماً بنفسه او لا. لا جائز ان يكون قائماً بنفسه لان امكان الوجود انما هو بالاضافة الىٰ ما هو امكان الوجود له فلا يكون قائماً بنفسه فيكون قائماً بمحلٍ وهو المادة.

تشریح: اس فصل میں قدیم اور حادث کے معانی اور اقسام کا بیان ہے۔

موجود کی دو قسمیں ہیں (۱) قدیم (۲) حادث۔ پھر قدیم کی دو قسمیں ہیں۔قدیم بالذات اور قدیم بالزمان۔

(۱) **قدیم بالذات:** قدیم بالذات وہ ہے کہ جس کا وجود مستفاد من الغیر نہ ہو۔یعنی جس کو

وجود کسی غیر نے نہ دیا ہو۔اور یہ منحصر ہے واجب الوجود میں کیونکہ صرف باری تعالیٰ ہی وہ ذات ہے جس کا وجود لذاتہ ہے۔

(۲) قدیم بالزمان: قدیم بالزمان کی ایک تعریف یہ ہے کہ جس کے وجود پر عدم مقدم نہ ہو ۔دوسری تعریف یہ ہے کہ جس پر ایسا زمانہ نہ گزرا ہو کہ اس زمانہ میں اس کا وجود نہ ہو پھر دوسرا ایسا زمانہ آئے کہ جس میں وہ وجود میں آئے۔

دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ تعریف اول عقول عشرہ اور افلاک کو شامل ہے کیونکہ حکماء کے نزدیک عقول قدیم بالزمان ہیں اور دوسری تعریف کے لحاظ سے عقول عشرہ خارج ہیں اس لئے کہ عندالحکماء عقول غیر زمانی ہیں جب کہ اس تعریف کا دارومدار زمانہ پر ہے۔ کما ھو ظاھر

اسی طرح حادث کی بھی دو قسمیں ہیں۔حادث بالذات اور حادث بالزمان۔

(۱) حادث بالذات: حادث بالذات وہ ہے کہ جس کا وجود مستفاد من الغیر ہو جیسے تمام ممکنات بشمول عقول عالیہ (بقول حکماء) کیونکہ تمام ممکنات اور عقول کا وجود من جانب اللہ ہے۔

(۲) حادث بالزمان: حادث بالزمان وہ ہے کہ جس پر ایسا زمانہ گزر گیا ہو کہ جس میں وہ نہیں تھا پھر اس پر ایسا زمانہ آیا ہو کہ اس میں وہ موجود ہوا ہو جیسا کہ عقول عشرہ کے علاوہ تمام وہ چیزیں جو عناصر اربعہ سے مرکب ہیں۔

قولہ و کل حادث زمانی فھو مسبوق بمادۃ ومدۃ...الخ :اس عبارت سے مصنفؒ یہ ثابت کر رہے ہیں کہ ہر حادث زمانی مسبوق بالمادہ اور مسبوق بالمدۃ ہوتا ہے یعنی ہر حادث زمانی کے لئے وجود سے پہلے محل بھی ہے اور مدت (وقت) بھی ہے کہ جس میں وہ نہ تھا پھر موجود ہو گیا ہو۔مسبوق بالمدۃ ہونا تو ظاہر ہے جیسا کہ حادث زمانی کی تعریف سے معلوم ہو چکا ہے۔لیکن مسبوق بالمادہ ہونا دلیل سے ثابت کرتے ہیں

تعریف مادہ: مادہ ہراس چیز کو کہتے ہیں جو شئی آخر کے لئے محل ہو یہ محل حال کے اعتبار سے تین قسم پر ہے (۱) حال اگر صورت جسمیہ ہو تو محل کا نام ہیولٰی ہوگا (۲) حال اگر عرض ہو (سواد، بیاض وغیرہ) تو محل کا نام موضوع ہوگا (۳) حال اگر نفس ہو تو محل کا نام جسم ہوگا۔

دلیل کا خلاصہ: حادث زمانی مسبوق بالمادہ اس لئے ہے کہ حادث زمانی کا وجود موجود ہونے سے پہلے واجب ہوگا یا ممتنع ہوگا یا ممکن۔

اس لئے کہ کسی ماہیت پر ان میں سے کسی ایک کا صدق منفصلہ حقیقیہ کے طور پر ہے یعنی **کل ماھیۃ اما واجب او ممتنع او ممکن**۔ صورت اول اور ثانی نہیں ہوسکتی اس لئے کہ اگر حادث زمانی کا وجود موجود ہونے سے پہلے واجب یا ممتنع ہو اور پھر موجود ہو کر ممکن ہو جائے تو قلب الحقائق لازم ہوگا جو کہ باطل ہے تو ضرور حادث زمانی کا وجود موجود ہونے سے پہلے ممکن ہوگا اور یہ امکان الوجود ایک صفت ثبوتی ہے۔ یعنی ایک امر قائم اور عارض ہے اس کا معروض اور ما قام بہ یا امر منفصل کوئی غیر چیز ہوگی حادث زمانی سے یا خود حادث زمانی ہوگا یا قائم ہوگا اپنے نفس سے یا قائم ہوگا کسی محل کے ساتھ۔

اول احتمال اس لئے باطل ہے کہ امکان الوجود حادث زمانی کی صفت تھی اور قائم کسی امر منفصل سے ہو یہ کوئی معنی نہیں رکھتا۔ کیونکہ پھر یہ صفت حادث زمانی کی نہیں ہوئی۔ اور احتمال ثانی اس لئے باطل ہے کہ اگر خود حادث زمانی کے ساتھ قائم ہو تو یہ امکان، حادث کے موجود ہونے سے پہلے کی صفت ہے۔

کیونکہ اس وقت حادث زمانی موجود نہیں سمجھا گیا اور ما قام بہ ہونے کی حیثیت سے جب یہ حادث زمانی سے پہلے موجود ہوگا تو حادث زمانی اپنے وجود سے پہلے موجود ہوگا جو کہ بداہۃً باطل ہے اور دوسرا یہ کہ خلاف المفروض لازم آئے گا اس لئے کہ امکان کو حادث کے وجود سے پہلے کی صفت قرار دیا تھا اس صورت میں وہ بعد الوجود کی صفت ہوگی۔

احتمال ثالث اس لئے باطل ہے کہ اگر قائم بنفسہ ہو جائے تو پھر یہ امکان صفت اور عرض نہیں رہے گا حالانکہ یہ عرض ہے اور عرض قائم بالغیر کو کہتے ہیں۔ پس چوتھا احتمال متعین ہو گیا کہ حادث زمانی موجود ہونے سے پہلے امکان الوجود کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے وہی محل ہیولیٰ اور مادہ ہے پس ثابت ہوا کہ حادث زمانی مسبوق بالمادہ ہے وہوالمطلوب ۔

فصل فی القوة و الفعل القوة هی الشیء الذی هو مبدأ التغیر فی آخر من حیث هو آخر و کل ما یصدر عن الاجسام فی العادة المستمرة المحسوسة من الأثار و الافعال کالاختصاص باین و کیف و حرکة و سکون فهی صادرة عن قوة موجودة فیه لان ذالك اما ان یکون لکونه جسماً او الامور اتفاقیة او لقوة موجودة فیه و الاول باطل و الا لاشترکت الجسام فیه و الثانی ایضاً باطل و الا لما کان ذالك مستمراً و لا اکثریاً لان الامور التفاقیة لاتکون دائمة و لا اکثریةً فاذن هو عن قوة موجودة فیه وهو المطلوب.

تشریح: قوت کی تعریف دو طرح سے کی گئی ہے (۱) ''امکان الحصول'' یعنی کسی چیز کے حاصل اور موجود ہونے کی صلاحیت اور استعداد۔ اس معنیٰ کے لحاظ سے قوت کے مقابلے میں فعل ہوتا ہے۔ جو حاصل اور موجود ہونے کو کہتے ہیں

(۲) ''مبدأ التغیر فی شئی آخر'' یعنی شئی آخر میں تغیر اور اثر کرنے کا مبدأ اور منشاء۔ چاہے مبدأ اور شئی آخر میں تغیر ذاتی ہو جیسے نفس ناطقہ اگر بدن کا امراض ظاہر یہ سے علاج کرائے تو قوت نفس ناطقہ ہے اور شئی آخر بدن ہے اور دونوں میں تغایر ذاتی ہے اس لئے کہ نفس ناطقہ ''جوھر مجرد عن المادة و غواشیها'' کو کہتے ہیں۔

جب کہ بدن مرکب من الہیولیٰ والصورۃ اور مرکب من العناصر کو کہتے ہیں۔ اور چاہے دونوں میں اتحاد ذاتی اور تغیر اعتباری ہو جیسے نفس ناطقہ کا اپنے لئے روحانی علاج کرنا۔ اتحاد ذاتی تو ظاہر ہے

لیکن تغایر صرف اعتباری ہے کیونکہ یہی نفس معالج ہونے کے اعتبار سے قوت ہوگا اور معالَج ہونے کے اعتبار سے شئی آخر ہوگا پس اسی تعمیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ''من حیث ھو آخر''۔

قوت کی اقسام: قوت کی معنیٰ ثانی کے لحاظ سے چار اقسام ہیں۔ان میں ضابطہ یہ ہے کہ قوت سے یا فعل واحد صادر ہوگا یا افعال مختلفہ۔ بناء بر ہر تقدیر یہ قوت یا ذی شعور ہوگی یا غیر شعوری مثلاً فعل واحد صادر ہو اور شعوری ہو جیسے نفس فلکی (عند الحکماء)۔ نفس فلکی، نفس ناطقہ کی طرح شعور رکھتا ہے اور نفس فلکی سے ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے یعنی حرکت مستدیرہ دائمہ۔

اور قسم ثانی کی مثال یعنی افعال مختلفہ صادر ہوں اور شعوری ہوں جیسے نفس ناطقہ اور نفوس حیوانیہ اور فعل واحد صادر ہو اور غیر شعوری ہو جیسے طبعیت عنصریہ مثلاً ماء کی طبعیت سے ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے حرکت الی المرکز۔ اور نار کی طبعیت سے ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے حرکت الی العلو۔ اور قسم رابع کی مثال کہ افعال مختلفہ صادر ہوں اور غیر شعوری ہوں جیسے نفس نباتی اس کا غیر شعوری ہونا ظاہر ہے اور افعال مختلفہ صادر ہوتے ہیں مثلاً تغذیہ و تنمیہ وغیرہ۔

اس فصل میں مصنفؒ قوت کی تعریف کرنے کے بعد یہ ثابت کرتے ہیں کہ اجسام کے اندر قوت ہوا کرتی ہے حاصل دلیل یہ ہے کہ وہ افعال جو جسم سے عادتاً اور دائماً صادر ہوتے ہیں مثلاً ثقیل جسم کا تحت کی طرف میلان اور خفیف جسم کا فوق کی طرف میلان اور اس طرح کسی خاص مکان کے ساتھ خاص ہونا۔ اور حرکت سکون وغیرہ جیسے افعال صادر ہوتے ہیں۔

اب یہ افعال یا تو جسم سے جسمیت کی وجہ صادر ہوں گے یا کسی سبب اتفاقی کی وجہ سے صادر ہوں گے یا کسی قوت کی وجہ سے صادر ہوں گے۔

احتمال اول اس لئے باطل ہے کہ نفس جسمیت تمام اجسام میں مشترک ہے پھر تو ہر جسم سے ایک ہی قسم کا فعل صادر ہونا چاہیے۔

احتمال ثانی اس لئے باطل ہے کہ سبب اتفاقی کی وجہ اگر افعال صادر ہوں تو وہ نہ صرف دائمی بلکہ اکثری بھی نہیں ہوتے ہیں پس متعین ہوگیا کہ افعال دائمہ کا صدور کسی قوت کی وجہ سے ہے۔لہٰذا جسم کے اندر کوئی قوت ضرور ہے۔وہوالمطلوب۔

فصل فی العلة والمعلول العلة تقال لكل ما له وجود فی نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره وهی اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية اماالمادية فهی التی تكون جزءً من المعلول لكن لا يجب بها ان يكون موجوداً بالفعل كالطين للكوز واما العلة الصورية فهی التی تكون جزءً من المعلول لكن يجب بها ان يكون المعلول موجوداً بالفعل كالصورةللكوز واما الفاعلية فهی التی يكون منها وجود المعلول كالفاعل للكوز واما الغائية فهی التی لاجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب من الكوز ثم العلة الفاعلية متیٰ كانت بسيطة استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه الران فهو مركب لان كون الشیء بحيث يصدر عنه هٰذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذالك الاثر فبمجموع هٰذين المفهومين او احدهما ان كان داخلاً فی ذات المصدر لزم التركيب فی ذاته وان كانا خارجين كان مصدراً لهما فكونه مصدراًلهٰذا غير كونه مصدراً لذالك فينتهی لا محالة الیٰ ما يوجب التركيب والكثرة فی الذات ونقول ايضاًان لامعلول يجب وجوده عند وجودعلته التامة اعنی عند تحقق جملةالامور المعتبرة فی تحققه لانه لو لم يكن واجب الوجود حينئذٍ فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو محال والا لما وجد او ممكن الوجود فيحتاج الیٰ مرجح يخرجه من القوة الیٰ الفعل فلا يكون جملة الامور المعتبرة فی وجوده حاصلة وقد فرضناها حاصلة هٰذا خلف فبَانَ ان المعلول يجب وجوده عند

تحقق العلة التامة فيكون واجباً لغيره ممكناًبالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته من حيث هى هى لايجب لها الوجود ولا العدم .هداية كون الشيء موجوداً لاينافي تاثير العلة فيه لان الشيء اذا كان معدوماً ثم يوجد فاما ان توصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود ا وفي الحالتين جميعاً لا جائز ان تفيد وجوده حالة العدم او فى الحالتين جميعاً والا لزم اجتماع الوجود والعدم هذا خلف فاذن تفيد وجوده حالة وجوده المفاد فكون الشيء موجوداً لاينافي كونه معلولاً.

تشریح: اس فصل میں علت اور معلول کو بیان کرنا مقصود ہے جو فی الجملہ امور عامہ میں سے ہیں

علت کی تعریف: یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو اپنے وجود میں مستقل ہو اور پھر اپنے وجود سے غیر کو وجود میں لائے تو معلوم ہوا کہ علت صرف وہ چیز نہیں ہوتی جس کا وجود بنفسہ ہو بلکہ وجود بنفسہ ہونے کے ساتھ غیر کو بھی وجود بخشے تب علت ہوتی ہے۔

پھر علت کی چار قسمیں ہیں ۔(۱)علت مادی (۲)علت صوری (۳)علت فاعلی (۴)علت غائی۔

(۱) علت مادی: یہ وہ علت ہے جو معلول کی ذات میں داخل ہو لیکن اس کی وجہ سے معلول کا بالفعل موجود ہونا ضروری نہ ہو۔

(۲) علت صوری: یہ وہ علت ہے جو معلول کی ذات میں داخل ہو اور اس سے معلول بالفعل موجود ہو۔

(۳) علت فاعلی: یہ وہ علت ہے جو معلول کی ذات سے خارج ہو لیکن اس سے معلول وجود

میں آئے۔

(۴) علت غائی: یہ وہ علت ہے جو معلول کی ذات سے خارج ہو اور اس کی وجہ سے معلول وجود میں آئے۔

مثلاً کوزہ (لوٹا) کہ مٹی علت مادی، کوزہ کی ہیت کذائی علت صوری، بنانے والا علت فاعلی اور پانی استعمال علت غائی ہے۔

جاننا چاہیے کہ علت فاعلی اور علت مادی باعتبار زمانہ معلول سے مقدم ہوتے ہیں۔ اور علت صوری باعتبار زمانہ معلول کے ساتھ مقارن اور معی ہوتی ہے جب کہ علت غائی تصور میں مقدم اور وجود میں متاخر ہوتی ہے۔ جیسے سریر بنانے والا جو کہ علت فاعلی ہے اور سریر کے اجزاء یعنی لکڑی اور رسی وغیرہ جو کہ علت مادی ہے یہ دونوں سریر پر مقدم ہیں۔ اور سریر کی ہیت کذائی جو کہ علت صوری ہے وہ سریر کے ساتھ معی اور مقارن ہوتی ہے۔

اور سریر پر بیٹھنا یا سونا جو کہ علت غائی ہے وہ تصور میں تو مقدم ہوتی ہے لیکن وجود میں سریر سے مؤخر ہوتی ہے۔ کتاب میں سریر کے بجائے کوزہ کی مثال دی گئی ہے مقصود اور وضاحت میں کوئی فرق نہیں)

قولہ ثم العلۃ الفاعلیۃ متی کانت بسیطۃ ... الخ: اس عبارت سے مصنفؒ کی غرض یہ بتانا ہے کہ علت فاعلی اگر بسیط یعنی واحد حقیقی ہو تو اس سے ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے جیسے حکماء کا مشہور قول ہے کہ "**لا یصدر من الواحد الا الواحد**" اسی قول کی رو سے حکماء نے عقول عشرہ کا فلسفہ نکالا ہے۔

چنانچہ حکماء کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ واحد حقیقی ہے اور علت اگر واحد حقیقی ہو تو اس سے صرف ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے ورنہ علت میں ترکیب لازم آتی ہے جو کہ ممنوع ہے (**کما سیأتی تفصیلہ**) لہٰذا اس اصول کے تحت اللہ تعالیٰ سے صرف عقل اول وجود میں آئی اور اب عقل اول چونکہ واحد

غیر حقیقی (اضافی) ہے کیونکہ اس میں دو جہات ہیں (۱) امکان ذاتی (۲) وجوب غیری۔
تو امکان ذاتی کی جہت سے فلک اول کو وجود بخشا جب کہ وجوب غیری کی جہت سے عقل ثانی کو وجود میں لایا۔اسی طرح عقل ثانی میں یہ دو جہات پائے جانے کی وجہ سے عقل ثالث اور فلک ثانی وجود میں آئے۔(علی ھذا القیاس تا فلک تاسع اور عقل عاشر) جس کو حکماء عقل فعال کا لقب دیتے ہیں اور بقول حکماء عقل فعال کو تمام امور کا تصرف حوالہ ہو گیا ہے۔
تو حکماء کی یہ تحقیق اپنی جگہ لیکن اس دعوی کی دلیل کہ علت فاعلی اگر بسیط ہو تو اس سے ایک ہی فعل صادر ہوگا اس لیے کہ اگر ایک سے زیادہ مثلاً دو افعال صادر ہوں تو وہ دو افعال اس علت کے اثرین کہلائینگے تو اس علت میں ترکیب لازم آئیگی اس لیے کہ اس علت کی نسبت ایک اثر اور مفہوم کی طرف غیر ہوگی دوسرے اثر اور مفہوم کی طرف نسبت سے۔اب یہ مفہومین یا تو دونوں میں سے ایک اس علت میں داخل اور ایک خارج ہوگا یا دونوں خارج ہونگے۔
اگر داخل ہو تو ترکیب لازم آئیگی اور اگر خارج ہوں تو خارج میں ان مفہومین کے لیے علت یا تو یہی سابقہ علت قرار دینگے یا علت آخر۔
اگر یہی سابقہ علت قرار دیتے ہیں تو اس کی نسبت ایک مفہوم (اثر) کے لیے غیر ہوگی دوسرے سے۔تو پھر ترکیب لازم آئیگی اور اگر کسی اور کو علت قرار دیتے ہیں تو اس علت کی نسبت سے یہی کلام کر دینگے کہ یہ مفہومین اس میں داخل ہیں یا خارج۔
داخل ہونے کی صورت میں ترکیب لازم آئیگی اور خارج ہونے کی صورت میں وہی علت خارج میں علت ہوگی یا کوئی اور۔اگر وہی علت ہو تو نسبت کے تغیر کی وجہ سے ترکیب لازم آئیگی اور اگر کوئی اور چیز علت ہے تو کلام وہاں منتقل کرینگے تو تسلسل لازم آئیگا۔
معلوم ہوا کہ علت بسیطہ سے فعل واحد صادر ہوتا ہے ورنہ علی تقدیر بساطت ترکیب لازم آتی ہے یا تسلسل اور یہ دونوں باطل ہیں تو افعال کثیرہ کا صادر ہونا بھی باطل ہے۔

ونقول ایضا ان المعلول یجب ....الخ :اس عبارت سے مصنفؒ کی غرض یہ ہے کہ علت تام کے وجود کے وقت میں معلول کا وجود واجب ہے۔ کیونکہ علت کی دو قسمیں ہیں (۱) علت تامہ (۲) علت ناقصہ۔

علت تامہ: علت تامہ وہ ہوتی ہے جس پر معلول کا وجود موقوف ہو بمعنی ''لولاہ لامتنع'' کے ساتھ چاہے وہ موقوف علیہ شیء واحد ہو یا اشیاء متعددہ ہوں متن میں تحقیق جملۃ الامور کا مطلب یہ نہیں ہے کہ علت تام ہر صورت میں امور متعددہ ہو بلکہ مطلب یہ ہے کہ علت تامہ ہر وہ چیز ہوگی جس کو معلول کے وجود میں معتبر یعنی موقوف علیہ قرار دیا ہو چاہے متعدد امور ہوں یا امر واحد ہو۔

علت ناقصہ: علت ناقصہ وہ ہوتی ہے جو فی الجملہ مفضی ہو معلول کے وجود کے لیے یعنی جن امور پر معلول کا وجود موقوف تھا ان میں سے ایک ہو۔

مثلاً معلول کا وجود تین چیزوں پر موقوف ہے تو تینوں علت تام ہونگے اور ان میں سے ایک یا دو علت ناقصہ ہوگی ۔اور مذکورہ عبارت (کہ بوقت وجود علت تام معلول کا وجود واجب ہے) کی دلیل یہ ہے کہ بوقت وجود علت تام اگر معلول کا وجود واجب نہ ہو تو یا ممتنع ہوگا یا ممکن ۔کیونکہ ماہیت ان تینوں جہات سے خالی نہیں ہوسکتی۔

لیکن ممتنع ہونا محال ہے اس لیے کہ پھر معلول کا موجود ہونا بھی محال ہوگا کیونکہ ممتنع ہوتے ہوئے اگر پھر بھی معلول موجود ہو تو ''قلب الحقائق من الامتناع الی الامکان'' لازم آئیگا جو کہ محال ہے۔اسی طرح ممکن بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ اگر ممکن ہو تو امکان کا معنی ہے سلب الضرورت من الجانبین یعنی وجود اور عدم دونوں مساوی ہوتے ہیں۔

پس اس معلول کو پھر کسی مرجح کی ضرورت ہوگی جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے تا کہ یہ موجود ہوسکے۔ جب اس معلول کا وجود مرجح کی وجہ سے آگیا تو پھر جس چیز کو علت قرار دیا تھا وہ علت نہیں رہیگی کیونکہ علت معلول کو وجود دیتی ہے جب کہ یہاں معلول کا وجود مرجح کی وجہ سے آیا

ہے نہ کہ علت کی وجہ سے تو یہ خلاف المفروض ہوا۔لہٰذا جب معلول ممتنع اور ممکن نہیں ہوسکتا تو معلوم ہوا کہ معلول کا وجود بوقت وجود علت تامہ واجب ہوگا **وھو المطلوب** ۔

پس علت تامہ کا معلول ممکن لذاتہ اور واجب لغیرہ ہوتا ہے۔واجب لغیرہ اس لیے ہوتا ہے کہ اس کا وجوب علت کی وجہ سے ہے اور ممکن لذاتہ اس لیے ہوتا ہے کہ معلول کو ''ماھیت من حیث الماھیت'' یعنی علت وغیرہ کا لحاظ قطع کر کے دیکھا جائے تو اس کا نہ وجود واجب ہے نہ عدم۔

بلکہ دونوں مساوی ہیں اور یہی معنی ممکن لذاتہ کا ہے۔

قولہ ھدایہ : ھدایہ سے مقصد رفع توہم ہے حاصل توہم یہ ہے کہ علت تامہ کے وجود کے وقت میں جب معلول کا وجود ضروری ہے تو علت کا کیا کام رہا کیونکہ علت کا کام معلول کو وجود دینا تھا جب کہ معلول پہلے سے موجود ہے۔

مصنف نے اس توہم اور استبعاد کو اس طرح بیان کیا ہے کہ علت تامہ کا معلول میں اثر کرنا دو حال سے خالی نہیں یا بحالت وجود معلول میں اثر کریگی یا بحالت عدم یا دونوں حالتوں میں۔

اول صورت میں تحصیل حاصل لازم آئیگی یا شیء واحد کا موجود بالوجودین ہونا لازم آئیگا کیونکہ معلول پہلے سے موجود ہے اب علت یا تو وہی وجود دیگی تو تحصیل حاصل ہے اور یا کوئی دوسرا وجود دیگی تو شیء واحد کا موجود بالوجودین ہونا لازم آئیگا جو بالبداہتہ باطل ہے۔

دوسری اور تیسری صورت میں اجتماع النقیضین لازم آئیگا کیونکہ بوقت تاثیر علت کا وجود ہوگا جب کہ پہلے سے عدم کی حالت ہے تو عدم اور وجود کا اجتماع لازم آئیگا جو کہ اجتماع النقیضین ہے اور یہ محال ہے لہٰذا علت تامہ کا تاثیر کرنا بھی محال ہے۔

حاصل دفع یہ ہے کہ علت کی تاثیر بوقت وجود معلول ہے لیکن یہ وجود مفاد من العلت ہے نہ کہ وجود سابق۔یعنی جب علت نے تاثیر کر دی تو بوقت تاثیر معلول وجود میں آتا ہے اور عدم کی کیفیت ختم ہو جاتی ہے جب عدم ہوا تو اجتماع لازم نہیں ہوگا اور جب وجود مفاد من العلت ہوا تو تحصیل حاصل

بھی لازم نہیں آئیگی فتامل .

فصل : فی الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصاً بشيء ساريا فيه او لا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمىٰ السارى حالاً والمسرىٰ فيه محلاً ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة الىٰ صاحبه والّا لامتنع ذالك الحلول فلا يخلو اما ان يكون المحل محتاجاً الىٰ الحال فيسمىٰ المحل الهيولىٰ والحال الصورة او بالعكس فيسمىٰ المحل موضوعاً والحال عرضاً واذا ثبت هٰذا فنقول الجوهر هو الماهية التى اذا وجدت فى الاعيان كانت فى موضوع وحينئذٍ يخرج منه واجب الوجود اذليس له وراء الوجود ماهية واما العرض فهو الموجود فى موضوع ثم الجوهر ان كان محلاًفهو الهيولىٰ وان كان حالاًفهو الصورة وان لم يكن حالاًولا محلاًفان كان مركباً منهما فهو الجسم وان لم يكن كذالك فانكان متعلقاً بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل والجوهر ليس جنساً لهٰذه الاقسام اذلو كان جنساً لكان ما يدخل تحته مركباًمن جنسٍ وفصلٍ وليس كذالك لان النفس ليست مركبةًمنهما لانها تعقل الماهية البسيطة فلا تكون مركبة والا لزم انقسام الماهية البسيطة فيها هف واما اقسام العرض فتسعة الكم والكيف والاين والمتىٰ والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال اما الكم فهو الذى يقبل المساواة واللا مساواة لذاته وينقسم الىٰ منفصل كالعدد والىٰ متصل قار الذات وهو المقدار كالخط والسطح والثخن والىٰ متصل غير قار الذات وهو الزمان واما الكيف فهو هيئة فى شيء لاتقتضى لذاته قسمة ولا نسبة وينقسم الىٰ كيفيات محسوسة راسخة كحلاوةالعسل وملوحة ماء البحروغير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل

والیٰ کیفیات نفسانیة وهی حالات کالکتابة فی ابتداء الخلقة وملکات کالکتابة بعد الرسوخ والعلم غیر ذالك والیٰ کیفیات استعدادیة نحو الدفع کالصلابة ونحو الانفعال کاللین والیٰ کیفیات مختصة بالکمیات کالمثلثیة والمربعیة والزوجیة والفردیة واماالاین فهو الحالة تحصل للشیء بسبب حصوله فی المکان واما المتیٰ فهو حالة تحصل للشیء بسبب حصوله فی الزمان واما الاضافة فهی حالة نسبیة متکررة واما الملك فهو الحالة تحصل للشیء بسبب ما یحیط به وینتقل بانتقاله ککون الانسان متعمماًومتقمصاً واما الوضع فهو هیئة حاصلة للشیء بسبب نسبة اجزائه بعضها الیٰ البعض وبسبب نسبتها الیٰ الامور الخارجیة کالقیام والقعود واما الفعل فهو حالة تحصل الشیء بسبب تاثیره فی غیره کالقاطع مادام یقطع واما الانفعال فهو هیئة تحصل للشیء بسبب تاثیره عن غیره کالمتسخن ما دام یتسخن .

تشریح: اس فصل میں جوہراورعرض سے متعلق احکام کا بیان ہے جوہر کی تعریف سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ موجود ممکن کی چار اقسام ہیں ۔(۱)ہیولیٰ (۲)صورت جسمیہ (۳)موضوع (۴)عرض ۔وجہ حصر کی طرف مصنفؒ نے اس قول سے اشارہ کیا ہے''**کل موجود اما ان یکون مختصا آہ**''

وجہ حصر کا خلاصہ یہ ہے کہ موجوددو حال سے خالی نہیں ہوگا یامختص ہوگا شی آخر کے ساتھ یا نہیں اول صورت میں مختص (جس کو ساری کہتے ہیں) کو حال اور مختص بہ (جس کو مسریٰ فیہ کہتے ہیں) کو محل کہتے ہیں اب قانون یہ ہے کہ اختصاص بین الشیئین کا مدار افتقار اور احتیاجی پر ہے ورنہ اختصاص نہیں ہوسکتا۔

تو مختص اور مختص بہ کے درمیان یہ احتیاجی جانبین سے ہوگی یا صرف حال کی طرف سے ہوگی اور محل

مستغنی ہوگا۔ اگر احتیاج جانبین سے ہے تو مختص بہ کو ھیولیٰ اور مختص کو صورت جسمیہ کہتے ہیں اور دوسری صورت میں مختص بہ کو موضوع اور مختص کو عرض کہتے ہیں۔

قوله واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي ....الخ: جب موضوع کی اقسام سمجھ میں آگئیں تو اب مصنفؒ جوہر کی تعریف کرتے ہیں۔

جوہر کی تعریف : مصنفؒ نے جوہر کی تعریف یہ کی ہے کہ: **الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان لكان لا في الموضوع** . یعنی جوہر اس ماہیت کا نام ہے کہ اگر وہ خارج میں موجود ہو تو محل کا تابع نہ ہو۔

جوہر کی دوسری تعریف یہ ہے کہ "**الجوهر هو الموجود بالفعل لا في الموضوع**" یعنی جوہر وہ ہوتا ہے جو بالفعل موجود ہو اور اپنے وجود میں مستقل ہو موضوع اور محل کا تابع نہ ہو۔

دونوں تعریفات میں فرق یہ ہے کہ تعریف اول کی صورت میں باری تعالیٰ جوہر سے خارج ہوجائیگا اس لیے کہ باری تعالیٰ کی ماہیت کوئی الگ چیز نہیں ہے وجود واجب سے ۔ بلکہ عین ہے وجود کے ساتھ۔ لہٰذا یہ تعریف اس کو شامل نہیں بخلاف ممکنات کے، کہ ممکنات کا وجود ماہیت سے غیر ہوتا ہے، کیونکہ وجود ماہیت کے لیے عارض ہوتا ہے اور ماہیت معروض ہوتی ہے اور عارض ومعروض میں تغیر ہوتا ہے۔

لہٰذا اس تعریف کی رو سے واجب تعالیٰ جوہر سے خارج ہے اور دوسری تعریف کے لحاظ سے واجب تعالیٰ پر بھی جوہر کا اطلاق ہوگا لیکن یہ ذہن میں رکھیں کہ حقیقت میں جوہریت اور عرضیت ممکنات کی صفات ہیں باری تعالیٰ پر صرف مذکورہ تعریف کی حد تک اطلاق ہوسکتا ہے۔

قوله اما العرض فهو الموجود في الموضوع ....الخ

عرض کی تعریف : عرض وہ ہے جو موجود فی الموضوع ہو یعنی اس کا اپنا کوئی مستقل وجود نہ ہو

بلکہ محل کے وجود کے ساتھ موجود ہو جیسا کہ سواد اور بیاض کہ ان کے لیے خارج میں بغیر محل کے کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔

ثم الجوھر ان کان محلا فھو الھیولیٰ ....الخ:

جوہر کی اقسام: جوہر کی پانچ قسمیں ہیں (۱) ہیولیٰ (۲) صورت جسمیہ (۳) جسم طبعی (۴) نفس (۵) عقل

وجہ حصر یہ ہے کہ جوہر یا محل ہوگا جوہر آخر کے لیے یا حال ہوگا جوہر آخر میں۔ تو محل کو ہیولیٰ اور حال کو صورت جسمیہ کہتے ہیں اور یا نہ محل ہوگا اور نہ حال بلکہ ان دونوں (محل اور حال) سے مرکب ہوگا۔ تو وہ جسم طبعی ہے۔

اور یا ان سے مرکب نہیں ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں یا اس کا تعلق جسم کے ساتھ تدبیر اور تصرف کا ہوگا یا نہیں اگر نہیں تو عقل کہلاتا ہے اور اگر ہے تو اس کو نفس کہتے ہیں۔

نفس کے ساتھ تدبیر وتصرف کے تعلق ہونے کا مطلب: اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان فطری طور پر جس چیز سے دفاع کرتا ہے مثلاً آنکھوں کی طرف کوئی چیز پھینکنے سے آنکھوں کا فطری طور پر جھپک جانا، تمام مضر چیزوں سے دور رہنا اسی طرح کوئی چیز جب عجیب لگے تو اس مرئی کو نظر کا لگ جانا وغیرہ۔ یہ نفس کے تصرفات ہیں۔

نفس ایک نظر میں:

نفس کے متعلق اقوال اور تفاسیر کی ایک جھلک خالی از فائدہ نہیں ہے اگر چہ مقام اس کا متحمل نہیں ہوسکتا وہ یہ کہ نفس کے بارے میں تین مذاہب ہیں (۱) حکماء اور فلاسفہ کا مذہب (۲) عام متکلمین کا مذہب (۳) جمہور اہل شرع اور متأخرین اشاعرہ کا مذہب۔

حکماء کا مذہب: حکماء نفس کی تعریف یوں کرتے ہیں۔ ”جوھر مجرد عن المادة

وغواشیھا یتعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف ''نفس وہ جوہر ہے جو مجرد ہو ہیولیٰ اور صورت سے اور ان کے لوازم سے اور اس کا تعلق ہوتا ہے بدن کے ساتھ تدبیر اور تصرف کا۔

عام متکلمین کا مذہب: عام متکلمین کے نزدیک نفس ایسی قوت کا نام ہے جو قوت شہوانیہ اور قوت غضبیہ کی حامل ہوتی ہے اور اسی مذہب کو حضرات صوفیائے کرام نے اختیار کیا ہے یہی وجہ ہے کہ صوفیاء ہمیشہ نفس کے خلاف جہاد کا اعلان اور تلقین کرتے ہیں۔

متأخرین اشاعرہ اور جمہور اہل شرع کا مذہب: ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ نفس جسم لطیف غیر مادی چیز ہے جس کا متبادل نام روح ہے اور یہی انسان حقیقی ہے اور یہی امر و نہی کا مکلف ہے۔

اس کے انسان حقیقی ہونے کی سادہ سی مثال یہ ہے کہ زید کا انتقال ہو جائے اور ابھی تک اس کی لاش دفن نہ ہوئی ہو اس کے باوجود بھی لوگ کہتے ہیں کہ زید کا انتقال ہو گیا ہے یعنی زید دنیائے فانی سے کوچ کر گیا ہے حالانکہ اس کا جسم بدستور موجود ہے معلوم ہوا کہ زید حقیقت میں اس جسم کا نام نہیں ہے بلکہ وہ کوئی اور چیز تھا جو کوچ کر گیا ہے اسی کا نام نفس یعنی روح ہے۔

پس نفس بمعنی روح کے تین مراتب ہیں (۱) نفس مطمئنہ (۲) نفس لوامہ (۳) نفس امارہ بالسوء۔

کیونکہ نفس اگر سو فیصد باری تعالیٰ کے اوامر کے سامنے سر تسلیم خم ہے اور تمام منہیات کو یکسر مسترد کرتا ہے تو یہ نفس مطمئنہ ہے اور یہ محمود ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے ''**یاایتھا النفس المطمئنۃ ارجعی الی ربک راضیۃ مرضیۃ فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی**'' اور اگر اوامر کو مکمل بجا لاتا ہے لیکن نواہی کے سلسلہ میں کچھ اضطراب پایا جاتا ہے تو یہ نفس لوامہ ہے۔ یہ بھی محمود ہے۔

چنانچہ ارشاد ہوا ''**ولا اقسم بالنفس اللوامہ**'' آیت سے نفس لوامہ کا محمود ہونا اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نفس لوامہ کو مقسم بہ بنایا ہے اور مقسم بہ معزز اور محمود چیز ہوا کرتی ہے۔ اور اگر نفس نہ اوامر کو سو فیصد بجا لاتا ہے اور نہ منھیات سے اجتناب کرتا ہے بلکہ منہیات کا ہمیشہ داعی

ومرتکب ہوتا ہے تو یہ نفس امارہ بالسوء کہلاتا ہے۔

قوله والجوهر ليس بجنس لهذه الاقسام الخمسة الخ: یہاں سے مصنفؒ یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ جوہر کی جو پانچ اقسام ذکر کی ہیں مطلق جوہر ان کے لیے جنس کی حیثیت نہیں رکھتا ہے۔ یہ وضاحت اس لیے ضروری ہوئی کہ عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ مقسم اپنے اقسام کے لیے جنس ہوا کرتا ہے جیسا کہ حیوان کی تقسیم انسان، بقر، غنم اور فرس وغیرہ کی طرف کی جائے تو حیوان (مقسم) مذکورہ اقسام کے لیے جنس ہوتا ہے۔ تو یہاں بھی اسی طرح ہوگا لیکن مصنفؒ نے وضاحت کردی ہے کہ یہاں اس طرح نہیں ہے کیونکہ اگر مطلق جوہر ان اقسام کے لیے جنس ہو تو ان اقسام کی ترکیب لازم آئیگی۔

حالانکہ ان میں سے بعض اقسام کی ترکیب جائز نہیں ہے۔ ترکیب اس لیے لازم آئیگی کہ اگر جوہر جنس ہو تو اس کے لیے کوئی فصل بھی ہوگی اس لیے کہ یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ "**کل ماله جنس فله فصل وكل ماله جنس وفصل فهو مركب**" تو یہ اقسام مرکب ہونگے حالانکہ ترکیب جائز نہیں ہے۔

کیونکہ ان میں سے ایک نفس ہے اور نفس چونکہ مدرک اور عالم ہوتا ہے اور اس کی معلومات چونکہ ماہیات کلیہ ہوتی ہیں اور ماہیات کلیہ بسیطہ ہوتی ہیں لہٰذا نفس کی معلومات بسیطہ ہونگی اب اگر نفس کو مرکب قرار دیا جائے تو ان معلومات بسیطہ میں بھی ترکیب لازم آئیگی کیونکہ معلومات صور قائمہ ہوتی ہیں اس لحاظ سے یہ حال ہیں اور نفس محل ہے۔

اور قانون یہ ہے کہ محل کے انقسام اور ترکیب سے حال کا انقسام اور ترکیب لازم آتا ہے لہٰذا یہ معلومات مرکب ہونگی۔ حالانکہ یہ بسیطہ ہیں تو یہ خلاف المفروض ہے اور بسائط کا مرکب ہونا بھی لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں ہے معلوم ہوا کہ مطلق جوہر ان اقسام خمسہ کے لیے جنس نہیں ہے۔

قوله اما اقسام العرض فتسعة. یہاں سے مصنفؒ عرض کی اقسام بیان کررہے ہیں

عرض کی نو اقسام ہیں ۔(۱) کم (۲) کیف (۳) این (۴) متی (۵) وضع (۶) اضافت (۷) ملک (۸) فعل (۹) انفعال ۔

اما الکم فھو الذی یقبل المساواۃ واللا مساوات لذاتہ : کم لغت میں مقدار کو کہتے ہیں پھر کم کی دو تعریفیں ہیں۔

کم کی تعریف اول: "**ما یقبل الانقسام لذاتہ** "یعنی کم وہ عرض ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم قبول کرے (یہ تعریف صاحب میبذی نے کی ہے)

کم کی تعریف ثانی : یہ تعریف مصنفؒ نے کی ہے کہ کم وہ عرض ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے مساوات اور لا مساوات دونوں کے قابل ہو مثلاً ایک خط ہے اس کا موازنہ دوسرے خط سے کیا جائے تو اول دوسرے کے برابر ہوگا یا زائد ہوگا یا ناقص ۔اول صورت میں وہ خط مساوات اور باقی دونوں صورتوں میں لا مساوات کے قابل ہے۔

قولہ وینقسم الی منفصل ...الخ: یہاں سے مصنفؒ کم کی اقسام بیان کرر ہے ہیں۔
کم کی اقسام: کم کی ابتداءً دو قسمیں ہیں (۱) کم منفصل (۲) کم متصل ۔

(۱) کم منفصل: کم منفصل اس مقدار کو کہتے ہیں جس کے اجزاء کے درمیان حد مشترک ہو۔حد مشترک وہ چیز ہوتی ہے جس کو مقدار کے اجزاء کے درمیان فرض کیا جائے تو اس کی نسبت دونوں کو برابر ہو اول کو منتہاء ہونے کی حیثیت سے اور ثانی کو مبدأ ہونے کی حیثیت سے۔

اور اگر اس چیز کو کسی حصہ کے ساتھ منضم کیا جائے تو نہ اس حصے میں اضافہ ہو اور نہ دوسرے حصے میں نقصان آئے ۔جیسے خط کے درمیان ایک نقطہ فرض کیا جائے تو یہ نقطہ حصہ اول کا منتہاء اور حصہ ثانی کا مبدا ہوتا ہے جب کہ اس کو کسی بھی حصہ کے ساتھ ضم کرنے سے نہ اس حصہ میں اضافہ ہوتا ہے اور نہ دوسرے حصہ میں نقصان ہوتا ہے۔

اضافہ اور نقصان نہ ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ حد مشترک ہمیشہ وہ چیز ہوتی ہے جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے مباین ہو طرفین سے ۔ چنانچہ نقطہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے خط کے دونوں حصوں سے مباین ہوتا ہے ۔ اس لیے کہ خط اس کو کہتے ہیں جو قابل انقسام طولاً ہو اور نقطہ اس عرض کو کہتے ہیں جو نا قابل انقسام اصلاً ہو ۔ اور قابل انقسام اور نا قابل انقسام میں تباین ہے ۔ اسی طرح جوہر اور عرض ہونے کی حیثیت سے تباین نوعی ظاہر ہے ۔

کم منفصل کی مثال اعداد ہیں مثلاً ''عشرۃ'' تو اس کے اجزاء میں حد مشترک نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو دو حصوں میں تقسیم کر کے پانچ پانچ کیا جائے تو درمیان میں کوئی حد مشترک ایسی نہیں ہے جس کی نسبت طرفین کے لیے مبدأ اور منتہاء کی ہو ۔

کیونکہ حصہ اول میں جزء خامس اس کا منتہاء تو ہے لیکن یہ جزء خامس دوسرے حصے کا مبدأ نہیں ہے کیونکہ اس کا مبدأ جزء سادس ہے اسی طرح اس جزء خامس کو اگر دوسرے حصے کے ساتھ ضم کیا جائے تو اس میں اضافہ ہوگا اور وہ چھ ہو جائینگے اور اول میں نقصان آ کر چار رہ جائینگے معلوم ہوا کہ کسی بھی عدد میں حد مشترک نہیں آسکتی لہٰذا اعداد تمام کے تمام کم منفصل ہیں ۔

اما الکم المتصل .....الخ یہاں سے مصنفؒ کم متصل کو بیان کر رہے ہیں ۔

کم متصل : اس مقدار کو کہتے ہیں جس کے اجزاء کے درمیان حد مشترک ہو پھر کم متصل دو قسم پر ہے (۱) کم متصل قار الذات (۲) کم متصل غیر قار الذات ۔

قار الذات وہ ہوتا ہے کہ جس کے اجزاء ایک زمانہ میں مجتمع ہو سکیں جیسے خط، سطح اور جسم تعلیمی ۔ اور غیر قار الذات وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء میں حد مشترک ہو اور اس کے اجزاء ایک زمانہ میں مجتمع نہ ہو سکیں جیسے زمانہ کہ زمانہ کی آنات اور ساعات ایک زمانہ میں جمع نہیں ہو سکتیں اس لیے کہ زمانہ کے اجزاء ایک دوسرے کے لیے علت معِدّہ ہوتے ہیں اور علت مُعِدّہ وہ ہوتی ہے کہ جس کا عدم بعد الوجود دوسرے کے وجود کے لیے علت ہو لہٰذا جب تک پہلی آن ختم نہ ہو جائے دوسری آن

وجود میں نہیں آسکتی پس اجتماع کیسے ہوسکتا ہے۔

قوله اماالكيف فهو هيئة حاصلة فى الشىء ....الخ

کیف کی تعریف: کیف اس ہیئت کو کہتے ہیں جو اپنی ذات کے لحاظ سے نہ تقسیم کا تقاضہ کرے اور نہ عدم تقسیم کا۔ اسی طرح اپنی ذات کے لحاظ سے نہ نسبت کا تقاضہ کرے اور نہ لانسبت کا۔ نسبت کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تصور اور تعقل کسی اور پر موقوف نہ ہو مثلاً انسان کی کیفیت علم جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کو نہیں چاہتی ہاں معلوم کے اعتبار سے تقسیم آتی رہتی ہے اور نہ علم کا بذاتہ تصور کسی دوسری چیز کے تصور پر موقوف ہے جس طرح ابوت اور بنوت کا تصور ایک دوسرے پر موقوف ہے

وينقسم الى كيفيات مخصوصة راسخة .....الخ:

کیف کی اقسام: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ کیفیات چار قسم پر ہیں (۱) کیفیت محسوسہ (۲) کیفیت نفسانیہ (۳) کیفیت استعدادیہ (۴) کیفیت مختصہ بالکم۔

کیفیت محسوسہ: یہ وہ کیفیت ہوتی ہے جس کا ادراک حواس ظاہرہ میں سے کسی سے کیا جاسکے پھر اس کی دو قسمیں ہیں (۱) راسخہ (۲) غیر راسخہ۔ کیفیت محسوسہ راسخہ وہ ہوتی ہے جس کا انفکاک ذی کیفیت سے نہ ہوسکے جیسا کہ شہد کی مٹھاس اور سمندری پانی کی ملوحت (نمکینیت)۔ اور کیفیت محسوسہ غیر راسخہ وہ ہوتی ہے کہ جس کا انفکاک ذی کیفیت سے ہوسکے جیسے شرمندہ شخص کی سرخی اور خوف زدہ شخص کی زردی۔ یہ کیفیت جلدی ختم ہوجاتی ہے۔

کیفیت نفسانیہ: یہ وہ کیفیت ہوتی ہے جو ذی نفس چیز کے لیے عارض ہو۔

اس کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) حالات (۲) ملکات۔ حالات وہ کیفیت ہوتی ہے جس کا انفکاک جلدی ہوسکے جیسے صنعت کتابت یا علم اول وہلت میں یعنی مبتدی شخص کی کیفیت اول مرحلہ میں اور ملکات وہ کیفیت ہوتی ہے جو جلدی منفک نہ ہو جیسے فعل کتابت اور علم منتہی شخص کی کیفیت کہ وہ اس

شخص سے اس حرفت کی مہارت حاصل کرنے کی وجہ سے جلدی منفک نہیں ہوسکتی۔

کیفیت استعدادیہ: یہ وہ کیفیت ہوتی ہے جس کی وجہ سے انسان فعل یا انفعال کے لیے مستعد ہوتا ہے۔ یہ بھی دو قسم پر ہے (۱) کیفیت الفعل جس کو کیفیت الدفاع بھی کہتے ہیں ۔یعنی انسان کی وہ قوت جس کی وجہ سے انسان غیر میں اثر کرتا ہے۔ (۲) کیفیت الانفعال یعنی انسان کی وہ قوت جس کی وجہ سے وہ غیر کا اثر قبول کرتا ہے۔

کیفیت مختصہ بالکم: یہ وہ کیفیت ہے جو کسی مقدار کو عارض ہوتی ہے۔ یہ بھی معروض کے لحاظ سے دو قسم پر ہے (۱) معروض کم متصل ہو جیسے مثلثیت ، مربعیت اور تخمیسیت وغیرہ یہ سطح کو عارض ہوتے ہیں اور سطح کم متصل ہے ۔ (۲) معروض کم منفصل ہو جیسے زوجیت (جفت) اور فردیت (طاق) جو عدد کو عارض ہوتے ہیں اور عدد کم منفصل ہے۔

اما الاین ....الخ:

این کی تعریف: این اس ہیئت حاصلہ کو کہتے ہیں جو کسی جسم کو موجود فی المکان ہونے کی وجہ سے حاصل ہو۔

اما المتی....الخ:

متٰی کی تعریف: متٰی ایسی ہیئت حاصلہ کو کہتے ہیں جو کسی جسم کو موجود فی الزمان ہونے کی وجہ سے حاصل ہو یعنی کسی جسم کو زمانہ میں موجود ہوتے ہوئے ایک ہیئت ذہنی حاصل ہوتی ہے۔

اماالاضافة...الخ:

اضافت کی تعریف: اضافت اس چیز کی ہیئت حاصلہ کو کہتے ہیں جو نسب متکررہ میں سے ہو۔ اور نسب متکررہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے اپنی تصور میں دوسرے شے کی محتاج ہو اور دوسری شے اپنی تصور میں پہلی شے کی محتاج ہو بالفاظ دیگر ہر وہ دو چیزیں جن میں سے ایک کا تصور بدون الآخر

نہ ہو سکے جیسے ابوت اور بنوت کہ ابوت کا تصور بنوت پر اور بنوت کا تصور ابوت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

واما الملك ...الخ:

ملک کی تعریف: ملک اس ہیئت حاصلہ کو کہتے ہیں جو کسی شی محیط کے احاطہ کرنے سے حاصل ہو۔ اور اگر اس محیط کو ہٹایا جائے تو وہ ہیئت بھی ختم ہو جائے جیسے پگڑی باندھنے سے ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے جو کہ رأس کے لیے محیط ہے اگر اس کو ہٹایا جائے تو وہ ہیئت بھی ختم ہو جاتی ہے اسی طرح قمیص یا جبہ پہننے سے ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے جو اکثر بدن کو محیط ہوتی ہے اور ہٹائے جانے سے وہ ہیئت ختم ہو جاتی ہے۔

اماالوضع ....الخ:

وضع کی تعریف: وضع وہ ہیئت ہے جو کسی جسم کے بعض اجزاء کی نسبت بعض آخر کو کرنے سے اور اس جسم کے اجزاء کی نسبت کسی خارجی چیز کو کرنے سے حاصل ہو۔ جیسے انسان کے قیام کی حالت میں اعضاء کی نسبت ایک دوسرے کو اور اسی طرح خارجی چیز کو کر کے ایک قسم کی ہیئت حاصل ہوتی ہے جب کہ انسان کے قعود کی حالت میں وہ ہیئت اجزاء اور خارج کے اعتبار سے بدل جاتی ہے۔

اماالفعل ....الخ:

فعل کی تعریف: فعل وہ عرض ہے جو ایسی ہیئت کو کہتے ہیں جو کسی شی کے لیے کسی چیز میں تاثیر کرنے سے حاصل ہو یعنی کسی چیز کا دوسری چیز میں کوئی عمل کرتے ہوئے دوران عمل جو ہیئت ہوگی اس کو فعل کہتے ہیں جیسے کسی چیز کو کاٹنے والا جب تک کاٹتا رہتا ہے اس وقت کی ہیئت کو فعل کہتے ہیں

اما الانفعال...الخ:

انفعال کی تعریف: انفعال اس ہیئت کو کہتے ہیں جو کسی چیز کو غیر کا اثر قبول کرتے ہوئے

حاصل ہوتی ہے اور جب تک غیر کی تاثیر قبول کرتی رہتی ہے اس وقت تک کی ہیئت کو انفعال کہتے ہیں جیسے پانی کی حرارت۔ جب تک پانی گرم رہتا ہے تو پانی کی جو کیفیت ہوگی اس کو انفعال کہتے ہیں اس لیے کہ پانی حرارت کا یہ اثر نار سے قبول کرتا ہے۔

الفنّ الثانی

فی العلم بالصانع و صفاته وهو مشتمل علیٰ عشرة فصول

یہ الٰہیات کا دوسرا فن ہے اس میں باری تعالیٰ کے وجود اور صفات کا علم اور وجوب ذاتی، وجوب غیری وغیرہ کا بیان ہے یہ فن دس فصلوں پر مشتمل ہے۔

فصل اول میں واجب لذاتہ کے وجود کا بیان ہوگا۔ فصل ثانی میں یہ بیان ہوگا کہ وجود واجب عین ہے ذات کے ساتھ اور زائد نہیں ہے۔ فصل ثالث میں یہ بیان ہوگا کہ جس طرح وجود عین ہے اسی طرح تعین واجب بھی عین ہے ماہیت واجبی کے ساتھ۔ فصل رابع میں توحید کا بیان ہوگا۔ فصل خامس میں یہ بیان ہوگا کہ واجب لذاتہ جمیع جہات سے واجب ہوتا ہے۔ فصل سادس میں یہ بیان ہوگا کہ واجب لذاتہ ممکنات کے ساتھ وجود میں شریک نہیں ہے۔ فصل سابع میں یہ بیان ہوگا کہ واجب لذاتہ عالم بالذات ہے۔ فصل ثامن میں یہ بیان ہوگا کہ واجب لذاتہ عالم بالکلیات ہے۔ فصل تاسع میں یہ بیان ہوگا کہ واجب لذاتہ عالم بالجزئیات علی وجہ الکلی ہے اور فصل عاشر میں یہ بیان ہوگا کہ واجب لذاتہ اشیاء کا ارادہ کرنے والا ہے۔

فصل: فی اثبات الواجب لذاته و هو الذی اذا اعتبر من حیث هو هو لا یکون قابلاً للعدم و برهانه ان نقول ان لم یکن فی الوجود موجوداً واجب لذاته یلزم منه المحال لان الموجودات باسرها حینئذٍ تکون جملة مرکبة من احاد کل واحد منها ممکن لذاته فتحتاج الیٰ علة خارجیة والعلم به بدیهی. والموجود

الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته فيلزم وجود واجب الوجود علىٰ تقدير عدمه وهو محال فوجوده واجب .

تشریح: فصل اول واجب لذاتہ کے وجود کے اثبات میں ہے۔ مصنفؒ سب سے پہلے وجود واجب کو اس لیے ثابت کر رہے ہیں کہ باقی فصلوں میں باری تعالیٰ کی صفات کا بیان ہے جو وجود کے لیے ثابت ہوتی ہیں تو صفات کی بحث تب ہی ممکن ہوگی کہ پہلے وجود کا اثبات ہو جائے کیونکہ ثابت کا ثبوت فرع اور موقوف ہوتا ہے مثبت لہ کے ثبوت کے لئے۔ پس جاننا چاہیے کہ مطلق واجب وہ ہوتا ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں (۱) واجب لذاتہ (۲) واجب لغیرہ

واجب لذاتہ: وہ ہوتا ہے جس کا وجود بنفسہ ہو لا من غیرہ اس کو مصنفؒ نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے "**هو الذى اذا اعتبر من حيث هوهو لا يكون قابل للعدم**" یعنی واجب لذاتہ وہ ہے کہ جس کو ذات من حیث الذات (قطع نظر اس کے کہ وہ علت ہے وغیرہ) اگر دیکھا جائے تو اس کا عدم محال ہو اس مفہوم کے لحاظ سے واجب لذاتہ (کلی) منحصر فی فرد ہے تو خارج میں اس کا ایک ہی فرد ممکن ہے ایک سے زیادہ افراد محال ہیں اس کی تفصیل اثبات التوحید میں آ رہی ہے

واجب بالغیر: وہ ہوتا ہے کہ جس کی ذات من حیث الذات کو دیکھا جائے تو ضروری الوجود نہ ہو بلکہ مساوی بین الوجود والعدم ہو۔ اس مفہوم کے لحاظ سے واجب کے بہت سے افراد ہیں جیسا کہ تمام ممکنات اس کے افراد ہیں۔

قولہ وبرھانہ .....الخ : یہاں سے مصنفؒ اس دعوی کی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ اس عالم کون ومکان میں ایک واجب لذاتہ کا ہونا ضروری ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر عالم میں واجب لذاتہ نہ ہو تو محال لازم آتا ہے اور محال باطل ہے لہٰذا جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوگی

لہٰذا عالم میں واجب لذاتہ کا نہ ہونا محال ہے۔

اب یہ بات کہ واجب لذاتہ نہ ہونے کی صورت میں محال لازم آتا ہے اس کا اثبات اس طرح ہوتا ہے کہ تھوڑی دیر کے لیے واجب کو معدوم فرض کر لیتے ہیں تو یہ عالم کون ومکان (مجموعہ) مرکب ہے اس کے تمام افراد ممکنات ہیں اور ممکن وہ ہوتا ہے جس کا وجود اور عدم مساوی ہو تو جب تک وجود کو ترجیح دینے والی کوئی علت نہ ہو اس وقت تک مجموعہ عالم موجود نہیں ہوسکتا اب یہ علت یا تو یہ مجموعہ عالم خود ہی اپنے نفس کے لیے ہوگا یا اس کے بعض افراد ممکنہ مجموعہ کے لیے علت ہونگے یا کوئی امر خارج من الممکنات ہوگا۔

پہلی صورت تو اس لیے باطل ہے کہ ایک تو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آئیگا کیونکہ اس مجموع عالم کا اپنا کوئی وجود فی نفسہ ہے ہی نہیں تو دوسروں کو وجود کیسے دے سکتا ہے کیونکہ غیر کو وجود دینا پہلے خود موجو ہونے کا تقاضہ کرتا ہے۔

اور یہی تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کہلاتا ہے جو باطل ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ علتیۃ الشی الیٰ نفسہ لازم آئیگی کیونکہ مجموعہ مرکب علت بھی ہے اور معلول بھی اور یہ اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں تقدم الشی علی نفسہ لازم ہوتا ہے کیونکہ علت ہونے کی حیثیت سے مجموعہ مقدم ہوگا اور معلول ہونے کی حیثیت سے مجموعہ مئوخر ہوگا تو شی واحد کا متقدم اور متأخر ہونا ہی تقدم الشی علی نفسہ کہلاتا ہے جو کہ بالبداہۃ باطل ہے۔

اور صورت ثانی یعنی بعض اجزاء کا مجموعہ کے لیے علت ہونا اس لیے باطل ہے کہ جو جزء علت بنے گا وہ بھی ممکن ہے تو اس کے پاس بھی اپنا وجود نہیں ہے اس کے باوجود اگر وہ مجموعہ کو وجود دیدے تو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آئیگا۔

اسی طرح علتیۃ الشی الیٰ نفسہ لازم آئیگا کیونکہ اس مجموعہ میں یہ جزء بھی شامل ہے لہٰذا اپنے نفس کے لیے بھی علت ہوگا اسی طرح چونکہ یہ جزء خود بھی ممکن ہے اور ہر ممکن معلول بالعلت ہوتا ہے تو اس جز

ء کے لیے بھی کوئی علت ضرور ہوگی۔

اب اگر اس جز کے لیے باقی مجموعہ علت قرار دے تو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات جانبین سے لازم آئیگا اور دور بھی لازم آئیگا اس لیے کہ مجموعہ اپنے وجود میں جزء پر موقوف ہوگا اور جزء اپنے وجود میں مجموعہ پر موقوف ہوگا اور موقوف علیہ کا موقوف علیہ موقوف علیہ ہوتا ہے تو وہ اپنے وجود میں اپنے نفس پر موقوف ہوگا۔

اور اسی طرح مجموعہ بھی اپنے وجود میں اپنے نفس پر موقوف ہوگا تو یہ توقف الشی علی نفسہ ہے اور اسی کو دور کہتے ہیں جو کہ بالبداھۃ باطل ہے معلوم ہوا کہ مجموعہ ممکنات کے لیے نہ تو مجموعہ ممکنات علت ہو سکتے ہیں اور نہ ایک جزء۔ لہٰذا ان مجموعہ ممکنات کے لیے کوئی امر خارج عن الممکنات علت ہوگا ۔اور خارج عن الممکنات اگر کوئی موجود ہو تو وہ واجب ہی ہوگا کیونکہ موجود واجب اور ممکن ہی میں منحصر ہے پس ثابت ہوا کہ واجب لذاتہ موجود ہے "ھذا ھو المطلوب"

فصل: فی ان وجود واجب الوجود نفس حقیقته لان وجوده لو كان زائداً علىٰ حقيقته لكان عارضالها ولو كان عارضا لها كان الوجود من حيث هو مفتقراً الى الغير فيكون ممكناً لذاته فلابد له من مؤثر وذالك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة يلزم ان تكون موجودةً قبل الوجود لان العلة الموجِدة للشيء يجب تقدمها علىٰ المعلول بالوجود فيكون شيء موجوداً قبل نفسه هف وان كان غير تلك الماهيّة يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجاً الىٰ الغير في الوجود وهذامحال.

تشریح: وجود دو قسم کا ہوتا ہے ایک وجود مصدری جو کسی چیز کی ہستی و بودنی کو کہتے ہیں یہ ایک امر انتزاعی ہوتا ہے اس کو وجود مصدری کہتے ہیں دوسرا وجود حقیقی ہے جو اس وجود مصدری کی منشاء ہے یعنی ہستی و بودنی جس چیز سے منتزع ہوتی ہے وہ وجود حقیقی ہے۔

فصل کا دعوی: اس فصل کا دعوی یہ ہے کہ وجود حقیقی باری تعالی کا عین ہے ماھیت واجبی کے ساتھ

دعوی کی دلیل: حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر وجود زائد ہو ماہیت پر تو وہ ماہیت کے لیے عارض ہوگا اور ہر امر عارض محتاج للمعروض ہونے کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے کیونکہ احتیاجی ممکن کی صفت ہے اور ہر ممکن کے لیے علت کا ہونا ضروری ہے۔

کیونکہ امکان ''سلب ضرورت الطرفین'' کو کہتے ہیں تو جب تک علت مؤثرہ نہ ہو وہ وجود میں نہیں آسکتا پس وہ علت دو حال سے خالی نہیں ہے یا نفس حقیقت اور ماہیت واجبی علت ہوگی یا کوئی امر زائد عن الحقیقت۔ اگر نفس حقیقت علت ہو، تو اصول یہ ہے کہ کوئی چیز اس وقت تک علت نہیں بن سکتی جب تک وہ موجود نہ ہو تو یہ حقیقیت وجود سے پہلے موجود ہو جائیگی اور شیء کا اپنے وجود سے پہلے موجود ہونا محال ہے۔

اسی طرح علت ہونے کی حیثیت سے حقیقیت اور ماہیت کا جو وجود ہوگا وہ اور وجود عارضہ جو اس کا معلول ہے دونوں عین ہونگے یا متغایر۔ اگر عین ہوں تو علتیت الشی الی نفسہ اور تقدم الشی علی نفسہ لازم آئیگا اور اگر متغایر ہو تو شیء واحد کا موجود بالوجودین ہونا لازم آئیگا جو کہ ممکنات میں باطل ہے تو واجب میں بطریق اولی باطل اور محال ہے،

تو مذکورہ تمام استحالات سے پتہ چلا کہ علت نفس حقیقت نہیں ہوسکتی اور امر زائد بھی نہیں ہوسکتی اس لیے کہ پھر وجود واجب محتاج الی الغیر ہوگا اسے استکمال بالغیر کہتے ہیں جو کہ ممکن کی صفت ہے نہ کہ واجب کی۔ پس معلوم ہوا کہ علت وجود واجبی کے لیے نہ نفس حقیقت ہے اور نہ امر زائد۔ لہٰذا وجود واجب نفس حقیقت و ماہیت واجبی سے غیر بھی نہیں ''وھذا ھو المطلوب''

فصل: فی ان وجوب الوجود و تعینہ عین ذاتہ اما الاول فان وجوب الوجود لو کان زائداً علیٰ حقیقتہ لکان معلولاً لذاتہ و العلۃ ما لم یجب وجودھا استحال ان توجد المعلول وذلک الوجوب ھوالوجوب بالذات ضرورۃ فیکون وجوب

الوجود قبل نفسه وهو محال واما الثاني فلان تعينه لو كان زائدا علىٰ حقيقته لكان معلولاً لذاته والعلة مالم تكن متعينة لا توجد فيكون التعين حاصلا قبل نفسه وهو محال.

تشریح: فصل کا دعوی: اس فصل میں یہ بتارہے ہیں کہ جس طرح وجود عین ہے اسی طرح وجوب یعنی وجود کا واجب ہونا بھی ماہیت کے ساتھ عین ہے۔ دوسری بات یہ کہ ماہیت واجبی کا تعین بھی عین حقیقت کی وجہ سے ہے کسی امر خارجی کی وجہ سے نہیں جیسا کہ انسان کی ماہیت کا تعین امر خارجی کی وجہ سے آتا ہے جو کہ تشخص ہے اس سے پہلے ماہیت انسانی مبہم تھی اور ماہیت واجبی پہلے سے متعین غیر مبہم ہے۔

دعوی کی دلیل: **اما الاول فان واجب الوجود لو كان ....الخ** حاصل دلیل یہ ہے کہ وجوب اگر زائد ہو ماہیت پر۔ تو یہ ماھیت کے لیے عارض ہوگا اور ہر امر عارض ممکن ہونے کی حیثیت سے معلول بالعلت ہوتا ہے تو علت نفس حقیقت ہوگی اور قانون یہ ہے کہ جب تک علت خود واجب نہ ہو اس وقت تک وہ علت نہیں ہوسکتی۔

لہذا ماہیت میں وجوب پہلے سے موجود ہوگا۔ اب وجوب سابقہ جو علت میں ہے اور وجوب لاحقہ جو معلول میں ہے دونوں عین ہیں یا الگ الگ اگر عین ہیں تو وہی سارے احتمالات لازم آئینگے کہ علتیت الشی الیٰ نفسہ اور تقدم الشی علی نفسہ وغیرہ۔

اور اگر الگ الگ ہیں تو شی واحد کا موجود بالوجودین ہونا لازم ہوگا کیونکہ وجود عارضہ بھی ماہیت واجبی کا وجوب ہی تو ہے اور علتیت الشی وتقدم الشی علی نفسہ بھی محال ہے اسی طرح ایک شیء کا موجود بالوجودین ہونا بھی باطل ہے پس معلوم ہوا کہ وجوب عین ہے ماہیت واجبی کے ساتھ۔ وھوالمطلوب۔

دوسرے دعویٰ کی دلیل: واما الثانی فلان تعینه لو کان زائدا.... الخ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تعین اگر ماہیت واجبی سے زائد ہو تو وہ ماہیت کے لیے عارض ہوگا تو اس تعین کے لیے بھی علت ماہیت واجبی ہوگی اور قانون یہ ہے کہ علت جب تک متعین نہ ہو اس وقت تک علت نہیں بن سکتی تو اس ماہیت کا تعین جو کہ علت ہے اور تعین عارضہ جو کہ معلول ہے عین ہونگے یا غیر اگر عین ہوئے تو علتیت الشی الی نفسہ وتقدم الشی علی نفسہ لازم آئیگا جو کہ محال ہے۔

اور اگر غیر ہوئے تو شی واحد کا تعین بالمرتبین لازم آئیگا اور یہ بھی محال ہے کیونکہ جب ایک تعین حاصل ہو جائے تو دوسرے تعین کی ضرورت نہیں ہوتی یہ استدراک اور تحصیل حاصل ہے پس معلوم ہوا کہ علت ماہیت نہیں ہو سکتی۔

اور علت اگر ماہیت سے خارجی چیز ہو تو استکمال بالغیر لازم آتا ہے۔ لہٰذا جب کوئی چیز علت نہیں بن سکتی تو معلوم ہوا کہ تعین زائد ہے ہی نہیں اور جب زائد نہیں تو عین ہوگا۔ وھو المطلوب۔

فصل: فی توحید واجب الوجود لانا لو فرضنا موجدین واجبی الوجود لکانا مشترکین فی وجوب الوجود متمائزین بامر من الامور وما به الامتیاز اما ان یکون تمام الحقیقة او لایکون لا سبیل الیٰ الاول لان الامتیاز لو کان بتمام الحقیقة لکان وجوب الوجود لاشتراکه خارجاعن حقیقة کل واحد منهما وهو محال لما بیّنا ان وجوب الوجود نفس حقیقة واجب الوجود ولا سبیل الیٰ الثانی لان کل واحد منهما حینئذٍ یکون مرکباً عمّا به الاشتراك وعمّا به الامتیاز وکل مرکب محتاج الیٰ غیره فیکون ممکناً لذاته هف.

تشریح: فصل کا دعویٰ: توحید واجب الوجود ہے۔

دعویٰ کی دلیل: حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر ہم فرض محال کے طور پر دو افراد واجبی فرض کریں تو

وہ دونوں وجوب الوجود میں شریک ہونگے اور وجوب الوجود مابہ الاشتراک ہوگا" **وکل ما له مابه الاشتراك له مابه الامتياز؛**.

یعنی جس چیز کیلئے مابہ الاشتراک ہو اس کے لئے مابہ الامتیاز کا ہونا بھی ضروری ہے ورنہ "اثنینیت بلا امتیاز" لازم آئیگی جو کہ بالبداہۃ باطل ہے پس یہ مابہ الامتیاز یا تو نفس حقیقت ہوگی یا کوئی امر آخر ہوگا لیکن یہ دونوں باطل ہیں نفس ماہیت مابہ الامتیاز نہیں ہوسکتی کیونکہ ماہیت مابہ الامتیاز ہونے کی ایک ہی صورت ہے کہ ماہیت واجبی اور وجوب الوجود میں مغایرت ہو۔

کیونکہ اگر عین ہو جائے تو پھر نفس ماہیت کیسے مابہ الامتیاز بنے گی جبکہ وجوب الوجود مابہ الاشتراک ہے تو مابہ الاشتراک کا مابہ الامتیاز ہونا لازم آئیگا جو خلف ہونے کی وجہ سے باطل ہے حالانکہ اس سے پہلے فصل میں یہ ثابت ہوا ہے کہ وجوب الوجود ذات واجبی اور ماہیت واجبی کے ساتھ عین ہے تو معلوم ہوا کہ ماہیت واجبی مابہ الامتیاز نہیں ہوسکتی۔

اور امر آخر مابہ الامتیاز نہیں ہوسکتا اس لیے کہ پھر دونوں افرادِ واجبی مرکب ہونگے مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز سے اور ہر مرکب اپنے اجزاء کے لیے محتاج ہوتا ہے اور احتیاج ممکن کی صفت ہے پس یہ دونوں افراد جن کو واجب الوجود فرض کیا تھا وہ ممکن ثابت ہوئے اور یہ بھی خلف ہے اور خلف کا بطلان ظاہر ہے۔

اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوتی ہے تو مستلزم ایک سے زیادہ واجبی افراد کا فرض کرنا تھا تو وہ بھی باطل ہوگیا۔ لہٰذا مدعیٰ ثابت ہوگیا کہ واجب الوجود ایک ہے **وهو المطلوب**

فصل: في ان واجب لذاته واجب من جميع جهاته اذليس له حالة منتظرة لان ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون واجباً من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية في ما له من الصفات لانها لو لم تكن كافية لكان شيء من صفاته من غيره فيكون حضور ذالك الغير علة في الجملة لوجود تلك الصفة وغيبته علة لعدمها

ولو کان کذالك لم یکن ذاته اذا اعتبرت من حیث ھی ھی بلا شرط ان یجب لھا الوجود لانھا اما ان یجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمھا فان کان الوجوب مع وجود تلك الصفة لم یکن وجودھا من غیرہ وان کان مع عدمھا لم یکن عدمھا من غیبته واذا لم یجب وجودھا بلا شرط لم یکن الواجب واجباً لذاته ھف.

تشریح: دعویٰ فصل: اس فصل کا دعویٰ یہ ہے کہ باری تعالیٰ جس طرح اپنی ذات کے لحاظ سے واجب ہے اس طرح اپنی تمام صفات کے لحاظ سے بھی واجب ہے۔

دعویٰ کی دلیل: صفات کے لحاظ سے واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ اثبات صفات میں کسی غیر کا منتظر و محتاج نہیں ہے۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ کی ذات ہی صفات کے اثبات کے لئے کافی ہے **قوله وانما قلنا الخ** یعنی صفات کے اثبات کے لئے ذات واجبی ہی کافی ہے اس لئے کہ اگر ذات کافی نہ ہو تو صفات میں مثلاً ایک صفت کا ثبوت کسی امر آخر کی وجہ سے ہوگا تو اس امر آخر کا وجود و حضور اس صفت کے وجود اور اس کا عدم وغیبوبت صفت کے عدم کے لئے علت ہوگا۔ اور ایسا ہونا باطل ہے۔

اس لئے کہ اس حالت میں ہم ذات واجبی کو من حیث ھی ھی یعنی امر آخر کے وجود یا عدم دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے اعتبار نہیں کرسکیں گے۔ اس لئے کہ اگر ہم ذات واجب لذاتہ کو بغیر کسی شرط کے تصور کریں تو وجوب الوجود اس ذات کے لئے یا بوقت وجود الصفت ثابت ہوگا یا بوقت عدم الصفت ثابت ہوگا اگر بوقت وجود الصفت ثابت ہو تو پھر صفت کا وجود بغیر وجود امر آخر کے لازم ہوگا۔ کیونکہ اس مرحلے میں ہم نے ذات واجبی کو لا بشرط شیء تصور کیا ہے۔

لہٰذا وجوب امر آخر کا لحاظ نہیں کیا ہے اور بوقت عدم صفت ثابت ہونے کی صورت میں صفت کا عدم بوجہ عدم امر آخر نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس مرحلے میں عدم امر آخر کا لحاظ نہیں کیا ہے اور یہ دونوں

خلاف المفروض ہیں اس لئے کہ امر آخر کا وجود صفت کے وجود کے لئے اور عدم صفت کے عدم کے لئے علت قرار دیا تھا۔

لہٰذا ثم۔ واجبی کو بغیر امر آخر کی شرط کے معتبر کرنا جائز نہیں ہوگا۔ جب امر آخر کے شرط کے بغیر تصور اور اعتبار جائز نہ ہو تو مع الشرط ملحوظ و معتبر ہوگا۔ یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ ذات واجبی اپنے لحاظ اور اعتبار میں امر آخر کا محتاج ہوگا تو پھر واجب لذاتہ نہیں رہیگا بلکہ واجب لغیرہ ہوگا۔

یہ نہ صرف خلاف المفروض ہے بلکہ قلب الحقائق بھی ہے پس معلوم ہوا کہ یہ ساری خرابی صفات کے وجود وثبوت کے لیے ذات کے علاوہ امر آخر کو علت قرار دینے سے آئی ہے لہٰذا امر آخر علت نہیں ہوسکتا تو صفات کے اثبات کے لیے نفس ذات واجبی ہی کافی ہونا متعین ہوا۔ وھو المطلوب۔

فصل : فی ان الواجب لذاتہ لا یشارکہ الممکنات فی وجودہ لانہ لو کان مشارکا للممکنات فی وجودہ فالوجود المطلق من حیث ھو ھو اما ان یجب لہ التجرد او اللاتجرد اولا یجب شی منھما فان وجب لہ التجرد وجب ان یکون وجود الممکنات باسرھا مجردا غیر عارض للماھیات وھو محال لانا نعقل المسبع مع الشک فی وجودہ الخارجی فلو کان وجودہ نفس حقیقۃ لکان الشی الواحد معلوما ومشکوکا فی حالۃ واحدۃ وھو محال وان وجب لہ اللاتجرد لما کان وجود الباری تعالیٰ مجرداً ھف وان لم یجب لہ شیئا منھما کان کل واحد منھما ممکنا لہ فیکون معلولا لعلۃ فیلزم افتقار واجب الوجود فی تجردہ الیٰ غیرہ فلاتکون ذاتہ کافیۃ فی مالہ من الصفات ھف:

تشریح: دعوی فصل: اس فصل میں میں مصنفؒ یہ ثابت کرینگے کہ

واجب لذاتہ اور ممکنات وجود میں شریک نہیں کہ وجود دونوں کے لیے نوع کی حیثیت سے کلی متواطی کے طور پر صادق آجائے بلکہ وجود واجب لذاتہ کی ذات اور ماہیت کی ساتھ عین ہے اور ممکن کی ماہیت پر زائد ہے۔

دلیل سے پہلے یہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں (۱) وجود مصدری جس کی تعبیر ہستی و بودنی سے کی جاتی ہے اور امور عامہ میں ہونے کی حیثیت سے اس کا اطلاق واجب، ممکن سب پر ہوتا ہے (۱) دوسرا وجود حقیقی ہے جو وجود مصدری کا منشاء و مبدأ ہوتا ہے اس کو وجود مطلق بھی کہتے ہیں اس دوسرے وجود میں تین احتمالات ہیں۔

اول یہ کہ وجود ماہیت واجبی اور ماہیت ممکنہ دونوں پر زائد ہو دوسرا احتمال یہ کہ وہ وجود دونوں میں مشترک ہوکر دونوں کے لیے نوع کی حیثیت میں ہوکر مساویا صادق ہو یعنی وجود مطلق کلی متواطی ہو اور واجب لذاتہ اور ممکن لذاتہ اس کے افراد ہوں جس طرح انسان زید، عمرو، بکر کے لیے نوع ہے۔ اور بلا تفاوت سب پر صادق ہے تو انسان کلی متواطی ہے۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ وجود مطلق ماہیت واجبی کے ساتھ عین ہو اور ماہیت ممکنہ کے لیے عارض اور اس پر زائد ہو یہی تیسرا احتمال راجح ہے۔ اور یہ حکماء مشائین (ارسطو وغیرہ) کا مذھب ہے اور مصنفؒ بھی اس احتمال کو ثابت کرینگے لیکن یہ احتمال اس وقت ثابت ہوسکتا ہے کہ باقی دونوں احتمال باطل کیے جائیں۔

لیکن مصنفؒ نے اس فصل میں پہلے دو احتمال کو چھوڑ دیا کیونکہ وہ پہلے باطل ہو چکے ہیں یعنی یہ ثابت کیا جاچکا ہے کہ ماہیت واجبی کے ساتھ وجود عین ہے پس احتمال پیدا نہیں ہوسکتا کہ وجود زائد ہو ماہیت واجبی پر اور دوسرا احتمال باطل کرنے کے لیے مصنفؒ نے پوری فصل قائم کی ہے۔

دعوی کی دلیل: دلیل کا خلاصہ سمجھنے سے پہلے چند اصطلاحات ذہن نشین کرنا ضروری ہیں۔

(۱) تجرد: تجرد کا مطلب یہ ہے کہ وجود عین ہو ماہیت کے ساتھ زائد نہ ہو۔

(۲)لا تجرد: لا تجرد کا مطلب یہ ہے کہ وجود زائد ہو کر عارض ہو ماہیت کے لیے۔

(۳)عبارت میں ایک جملہ اس طرح ہے، لما کان وجودہ تعالیٰ مجردا : تو یہاں مجرد کا مطلب بھی یہ ہے کہ وجود عین نہیں ہوگا ماہیت کے ساتھ۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ وجود مطلق اگر ماہیت واجبی کے ساتھ عین اور ماہیت ممکنہ کے لیے عارض اور زائد نہ ہو بلکہ دونوں میں مشترک ہو تو پھر اس وجود مطلق میں تین صورتیں بنیں گی جو تینوں باطل ہیں لہٰذا وجود بھی مشترک نہیں ہوسکتا وہ تین صورتیں یہ ہیں۔

(۱)مشترک ہونے کی صورت میں مطلق وجود کے لیے تجرد ثابت ہو (۲)لا تجرد ثابت ہو (۳)نہ تجرد ہو نہ لا تجرد ہو۔ صورت اول کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر وجود عین ہو ماہیت کے ساتھ تو پھر ایک شی کا ایک وقت میں معلوم و مشکوک ہونا لازم آئیگا جو اجتماع متنافیین کی وجہ سے باطل ہے وہ اس طرح کہ ہم ایک شکل مسبع کا تصور و تعقل کریں گے تو نفس تصور کی حد تک ایک ماہیت ذہن میں آئے گی اور جب یہ کہا کہ وجود کے لیے تجرد ثابت ہے یعنی وجود عین ہے ماہیت کے ساتھ تو مسبع کا وجود بھی اب ماہیت کے ساتھ عین ہو کر ذہن میں معلوم ہو جائیگا۔

حالانکہ مسبع کا وجود خارجی مشکوک ہے تو ایک ہی شیء کا معلوم اور مشکوک ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے معلوم ہوا کہ مطلق وجود کے لیے تجرد ثابت نہیں دوسری صورت اس لیے باطل ہے کہ وجود کے لیے اگر لا تجرد ثابت ہو یعنی وجود دونوں ماہیات پر زائد ہو تو پھر وجود باری تعالیٰ مجرد نہیں ہوگا یعنی وجود باری تعالیٰ عین نہیں ہوگا ذات کے ساتھ حالانکہ یہ باطل ہے۔

اس لیے کہ اس سے پہلے ثابت ہوا کہ وجود باری تعالیٰ عین ہے ذات واجبی کے ساتھ۔ معلوم ہوا کہ وجود کے لیے لا تجرد بھی ثابت نہیں اور تیسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود کے لیے تجرد اور لا تجرد دونوں ثابت نہ ہو تو وجود کی عینیت ذات واجبی کے ساتھ اثبات اور نفی کے لحاظ سے ممکن ہو گی کیونکہ جب مطلق وجود کے لیے تجرد ثابت نہیں ہو تو وجود عین نہیں ہوا ذات واجبی کے

ساتھ۔اور جب لا تجرد بھی ثابت نہیں ہوا تو وجود غیر بھی نہیں ہوگا۔

تو وجود کی نسبت عینیت وغیریت کے لحاظ سے مساوی ہوگا اور جو چیز متساوی الطرفین ہو وہ ممکن ہوتی ہے اور ہر ممکن معلول بالعلۃ ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ اپنے وجود کی عینیت میں محتاج ہوگا کسی علت پر تو پھر باری تعالیٰ واجب لذاتہ نہیں رہیگا اور جب واجب لذاتہ نہ رہا تو واجب تعالیٰ اپنی تمام صفات کے لیے کافی نہیں ہوگا اور کافی نہ ہونا باطل ہے اس لیے کہ پہلے ثابت ہوا ہے کہ باری تعالیٰ اپنی صفات کے لیے کافی ہے۔

لہٰذا یہ خلاف المفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے جب تینوں صورتیں باطل ہیں تو معلوم ہوا کہ جو چیز ان کے لیے مستلزم ہے وہ بھی باطل ہے لہٰذا وجود مطلق واجب اور ممکن میں مشترک نہیں بلکہ واجب کے ساتھ عین ہے اور ممکن پر زائد ہے۔ **وھو المطلوب**۔

فصل : فی ان الواجب لذاته عالم بذاته لانه مجرد عن المادة وكل مجرد عن المادة مدرك فهو عالم بذاته لان ذاته حاصلة عنده فيكون عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة الشى مجردة عن المادة ولواحقها عندا لمدرك فالبارى عالم بذاته

تشریح:اس فصل میں مصنفؒ نے یہ بات ثابت کی ہے کہ باری تعالیٰ اپنے نفس پر عالم ہے اس مسئلہ کا اثبات مصنفؒ نے ایک خاص انداز میں کیا ہے ورنہ اس کی دلیل پہلے گزر چکی ہے کہ باری تعالیٰ کا اپنے ذات اور صفات پر علم حضوری ہے۔کیونکہ مدار علم حضوری کا تین علائق پر ہے۔
(۱)عینیت (۲)نعیت (۳)معلولیت۔

تو باری تعالیٰ کا اپنی ذات کے ساتھ علاقہ عینیت کا،صفات کے ساتھ نعتیت کا اور ممکنات کے ساتھ معلولیت کا ہے۔البتہ اس دلیل سے ایک خاص علم یعنی علم حضوری ثابت کیا گیا ہے۔

جبکہ مصنفؒ کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ اپنے ذات پر عالم اس لیے ہے کہ باری تعالیٰ

میں مدار عالمیت اور مدار معلومیت دونوں پائے جاتے ہیں مثلاً مدار عالمیت یہ ہے کہ عالم وہ ہے جو قائم بالذات اور مجرد عن المادہ ہو تو باری تعالیٰ کے قائم بالذات اور مجرد عن المادہ ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ اگر قائم بالذات نہ ہو تو قائم بالغیر ہونے کی وجہ سے محتاج بالغیر ہوگا۔

اسی طرح اگر مجرد نہ ہو بلکہ مرکب من الھیولیٰ والصورت ہو تو پھر مرکب محتاج ہوگا اپنی ترکیب میں اجزاء کے لیے جب کہ احتیاج ممکن کی صفت ہے۔

اور مدار معلومیت یہ ہے کہ معلوم ہر وہ چیز ہوگی جو حاضر عند المدرک ہو۔یعنی عالم کے لیے حاضر ہو اور باری تعالیٰ کی ذات اپنے نفس کے لیے حاضر ہوتی ہے بلکہ ہر چیز کی ذات اپنے نفس کے لیے حاضر ہوتی ہے۔جب باری تعالیٰ کی ذات میں عالم اور معلوم دونوں کا معیار پایا جاتا ہے تو کیوں کر اپنی ذات پر عالم نہ ہو۔

ھدایة: تعقل الشیء لذاته لا یقتضی التغایر بین العاقل والمعقول لان العلم هو حضور حقیقة الشیء مجردة وهذا اعم من حضور حقیقة الشی المغایر ولا یلزم من کذب الاخص کذب الاعم ولان کل واحد من الناس یعقل ذاته بذاته والا لکان له نفسان احدٰهما عاقلة والاخریٰ معقولة هف۔

تشریح: مصنفؒ کا مقصد ھدایۃ سے ایک اعتراض کو دفع کرنا ہے۔

حاصل اعتراض یہ ہے کہ علم ایک نسبت ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان مغائرت اور اثنینیت کا تقاضہ کرتی ہے۔اب اگر باری تعالیٰ کا اپنی ذات پر علم ہو جائے تو ذات واجبی دو ہو نگے تا کہ ایک کو عالم اور دوسرے کو معلوم کہا جا سکے حالانکہ ذات میں تعدد کا محال ہونا دلیل توحید سے ثابت ہو چکا ہے۔لہٰذا باری تعالیٰ کا اپنے نفس پر علم نہیں ہونا چاہیے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات درست ہے کہ علم ایک نسبت ہے جو وجود متبائنین اور تغایر

طرفین کا تقاضا کرتا ہے لیکن مطلق تغایر کافی ہے تغایر حقیقی ضروری نہیں اور مطلق تغایر کا ایک فرد تغایر اعتباری بھی ہے لہٰذا تغایر اعتباری کافی ہے تو باری تعالیٰ میں اپنی ذات پر عالم ہونے کی صورت میں تغایر اعتباری پایا جاتا ہے۔

اس طرح کہ ذات اس لحاظ سے کہ وہ حاضر ہے اپنے نفس کے لیے وہ معلوم ہوگی اور اس لحاظ سے کہ اس کے لیے نفس ذات حاضر ہے تو وہ عالم ہے لہٰذا یہاں عالم اور معلوم میں اگر چہ تغایر خاص جو تغایر حقیقی ہے منتفی ہے لیکن مطلق تغایر فی ضمن تغایر اعتباری موجود ہے جو کہ عام ہے کیونکہ انتفاء خاص انتفاء عام کو مستلزم نہیں ہوتا جیسا کہ انسان کے منتفی ہونے کی صورت میں حیوان کا منتفی ہونا لازم نہیں آتا۔

ولان کل واحد من الناس ۔اس عبارت سے مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں

دوسرا جواب: حاصل جواب یہ ہے کہ انسان اپنے نفس پر علم رکھتا ہے اب اگر عالم اور معلوم میں تغایر حقیقی ضروری ہے تو پھر ہر انسان کے لیے دو نفوس ہونے چاہییں کہ ایک عالم اور دوسرا معلوم ہو حالانکہ یہ بداہۃ کے خلاف ہے معلوم ہوا کہ عالم اور معلوم میں مغایرۃ اعتباری کافی ہے۔ مغایرۃ حقیقی ضروری نہیں۔

فصل : فی ان الواجب لذاته عالم بالكليات لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات اما الصغرىٰ فقد مر ذكرها واما الكبرىٰ فلان كل مجرد يمكن بالامكان العام ان يعقل وهذا بديهي لا خفاء فيه وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحدمن المعقولات لا محالة فيمكن ان يقارنه سائر المعقولات في النفس فان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقول في العقل مجردة عن المادة ولواحقها وكل ما يمكن ان يقارنه سائر المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه سائر المعقولات

لذاته و كل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجود ه له و الالكان له حالة منتظرة هف فان قيل لو كان البارى تعالىٰ عالما بشىء لكان فاعلا لتلك الصورة وقابلا لها وهو محال لان القابل هو الذى يستعد للشىء و الفاعل هو الذى يفعل الشىء و الاول غير الثانى فيلزم التركيب قلنا لم لا يجوز ان يكون الشىء الواحد مستعد للشىء التصورى ومفيدا له وهذا لان معنى كونه مستعد للشىء انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعل انه مقدم بالعلية على ذالك التصور فلم قلتم انهما متنافيان ومن اعتقد ان علمه تعالىٰ بالاشياء نفس ذاته اعتقد نفى العلم بالحقيقة.

تشریح: فصل کا دعوی یہ ہے کہ باری تعالیٰ کلیات یعنی معقولات پر عالم ہے۔

فصل کا دعوی ثابت کرنے سے پہلے ایک تمہید ضروری ہے وہ یہ کہ باری تعالیٰ حاصل فی التصور ہے یا نہیں ۔ چنانچہ ہدایۃ الحکمۃ میں یہ بات طے ہے کہ باری تعالیٰ مجرد عن المادہ ہونے کے اعتبار سے حاصل فی الذہن ہونا ممکن ہے جب کہ سلم العلوم کے مقدمہ میں ایک جملہ ہے۔

'لایتصور" یعنی باری تعالیٰ متصور اور حاصل فی الذہن نہیں ہے تو بظاہر دونوں میں تعارض نظر آتا ہے "ولا يخفىٰ على من له ادنى وقوف على المنطق "

یعنی جب آپ تصور کی اقسام کو سمجھ پائیں تو کوئی وجہ نہیں کہ یہ تعارض مندفع ہو جائے حاصل یہ ہے کہ تصور کی چار اقسام ہیں۔ تصور بالکنہ، تصور بکنہہ، تصور بالوجہ، تصور بوجہہ۔

تصور بالکنہ کی تعریف: تصور بالکنہ یہ ہے۔ کہ کسی چیز کی ذاتیات کو ذہن میں حاصل کر کے انہیں ذاتیات پر علم حاصل کرے ان کو کسی چیز کا ذریعہ نہ بنائے جیسے انسان کی ذاتیات یعنی حیوان اور ناطق کو آپ نے تصور کر کے خود ان کا علم حاصل کر لیا تو یہ تصور بالکنہ ہے۔

تصور بکنہہ کی تعریف: کسی چیز کی ذاتیات کو حاصل کر کے اس چیز کا علم حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا جائے تو یہ تصور بکنہہ ہے۔ جیسے حیوان ناطق کو حاصل کر کے انسان کا علم حاصل کرنا۔

تصور بالوجہ کی تعریف: تصور بالوجہ یہ ہے کہ کسی چیز کے عوارض کو حاصل کر کے خود ان عوارض کا علم حاصل کرنا مقصود ہو جیسے انسان کے عوارض یعنی ضاحک، اور کاتب کو حاصل کر کے خود ان کا علم مقصود ہو تو یہ تصور بالوجہ کہلاتا ہے۔

تصور بوجہہ کی تعریف: کسی چیز کے عوارض کو حاصل کر کے ان سے خود اس چیز پر علم لایا جائے تو یہ تصور بوجہہ کہلاتا ہے اب باری تعالیٰ متصور نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تصور بالکنہ، بکنہہ کے ساتھ متصور نہیں ہے اور متصور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بالوجہ، بوجہہ کے ساتھ متصور ہے یہی وجہ ہے کہ سلم کی شرح قاضی مبارک میں لایتصور کی تشریح لا بالکنہ ولا بکنہہ سے کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ باری تعالیٰ اگر متصور بالکنہ بکنہہ ہو، تو پھر باری تعالیٰ میں ترکیب لازم آئیگا کیونکہ ابھی گزرا ہے کہ تصور بالکنہ بکنہہ ذاتیات کے ذریعے سے ہوتا ہے اور جس کو ذاتیات یعنی جنس اور فصل ہو وہ مرکب ہوتا ہے جب کہ باری تعالیٰ بسیط ہے۔

بہر حال ہدایۃ الحکمۃ میں جو بتایا ہے کہ باری تعالیٰ متصور ہوگا تو وہ بالوجہ بوجہہ ہے پس کوئی تعارض نہیں رہیگا اس تمہید کے بعد دلیل کا حاصل سمجھیے جو کہ قیاس اقترانی حملی شکل اول سے ہے۔ باری تعالیٰ عالم بالکلیات ہے یہ دعویٰ ہے اس لیے کہ وہ مجرد ہے مادہ سے (صغریٰ) اور ہر وہ چیز جو مجرد ہو مادہ اور لواحق مادہ سے (یعنی قابل انقسام والا انفصال والمکان والحیز وغیرہ) وہ عالم بالکلیات ہوتی ہے (کبریٰ)

صغریٰ کی دلیل: کہ باری تعالیٰ مجرد ہے، وہ پہلے گزر چکی ہے کہ اگر باری تعالیٰ مادی ہو تو مرکب ہونا لازم آئیگا ہیولیٰ اور صورت سے اور مرکب اپنے ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاجی

ممکن کی صفت ہوتی ہے۔

کبریٰ کی دلیل: اس لیے کہ قانون یہ ہے کہ ہر مجرد چیز ممکن ہوتی ہے امکان عام کے ساتھ کہ وہ عقل اور ذہن میں حاصل ہو پس ذات واجبی بھی حاصل فی الذہن بالامکان العام ہوگا اور یہ بدیہی ہے اس میں کوئی خفاء نہیں۔

کیونکہ مجرد اگر باری تعالیٰ ہو تب بھی وہ تصور بالوجہ یا بوجہہ حاصل فی الذہن ہوتا ہے اور ہر وہ چیز جو حاصل فی العقل علی وجہ الانفراد ہو۔ وہاں یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ وہ دوسرے معقولات کے ساتھ بھی حاصل فی الذہن ہو پس باری تعالیٰ تمام معقولات کے ساتھ مقارن فی الذہن ہوگا۔

قولہ فان الادراك .....الخ: اب یہ وجہ بیان کر رہے ہیں کہ جب باری تعالیٰ مجرد ہو کر ذہن میں حاصل ہو سکتا ہے تو وہ دیگر معقولات کے ساتھ مقارن فی الذھن کیوں ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مقارن اس لیے ہوتا ہے کہ معقولات کا علم حاصل ہونا یا مجرد کا عقل میں حاصل ہونا ایک ہی معنی ہے۔

معقول کی صورت کو ذہن میں حاصل ہونا تو یہ عوارض کی حد تک واجب تعالیٰ پر صادق ہے اور دیگر معقولات پر بھی لہٰذا ان کا ذہن میں اقتران آئیگا اور ہر وہ چیز جو مقارن ہو معقولات کے ساتھ ذہن میں اس کو یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ وہ معقولات کے ساتھ مقارن ہو خارج میں۔

پس باری تعالیٰ معقولات کے ساتھ خارج میں بھی مقارن ہوگا اور جب باری تعالیٰ کا معقولات کے ساتھ مقارن ہونا ممکن ہو تو یہ اقتران صرف امکان کی حد تک نہیں بلکہ بالفعل اقتران ہوگا ورنہ باری تعالیٰ کے لیے حالت منتظرہ لازم آئیگی جو کہ محال ہے تو باری تعالیٰ اور معقولات میں اقتران بالفعل آگیا تو یہی معنی ہے علم کا۔

کیونکہ صحیح مذہب پر علم واجب تعالیٰ کا عین ہے صور ممکنات کے ساتھ۔ جب ممکنات کے ساتھ بھی عین ہو گیا تو باری تعالیٰ کو عالم اور معقولات کو معلوم کہنا صحیح ہوگا پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے

کلیات پر۔

قولہ فان قیل : اعتراض اور جواب سے پہلے ایک ضروری وضاحت ذہن نشین کرلیں وہ یہ کہ مسئلہ **علم واجب تعالیٰ** میں متعدد احتمالات اور کئی مذاہب ہیں جو قاضی وغیرہ میں تفصیلاً منقول ہیں۔ان میں صرف دو احتمالات کا بیان ناگزیر ہے ایک مذہب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر عین ہے صور ممکنات کے ساتھ۔

دوسرا مذہب جو محققین کا ہے وہ یہ کہ علم واجب تعالیٰ ذات واجبی کے ساتھ عین ہے یعنی علم عین ذات واجبی ہے کوئی صورت وغیرہ نہیں ہے اول مذہب میں خود مصنفؒ بھی شامل ہے محققین پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض: اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر علم عین ذات ہو تو باری تعالی ازل میں ممکنات پر علم سے خالی ہوگا۔کیونکہ ازل میں ممکنات ہیں ہی نہیں ورنہ ممکنات کا قِدم لازم آئیگا ۔

جواب: محققین اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ممکنات کا وجود دو قسم پر ہے ایک وجود اجمالی دوسرا وجود تفصیلی تو وجود اجمالی ازلی ہے اور وجود تفصیلی حادث ہے اور ممکنات کا قدم وجود تفصیلی کے اعتبار سے محال ہے۔

اور ممکنات وجود اجمالی میں سب سے مقدم ہوتے ہیں اور وجود تفصیلی میں سب سے مؤخر ہوتے ہیں پس باری تعالیٰ کا ازل میں علم علی الممکنات سے خالی ہونا لازم نہیں آئیگا۔اول مذہب والوں پر (یعنی علم صور ممکنات کہنے والوں پر) اعتراض وارد ہوتا ہے کہ علم باری تعالیٰ کا ممکنات پر اگر صور ممکنات ہو تو اللہ تعالیٰ کا علم، علم حضوری نہ ہوگا۔

کیونکہ جو علم بواسطہ صورت ہو وہ علم حصولی ہوتا ہے نہ کہ حضوری حالانکہ باری تعالیٰ کا ممکنات پر علم علاقہ معلولیت پائے جانے کی وجہ سے علم حضوری ہے بالاتفاق۔ ان مذکورہ دونوں مذاہب میں سے دوسرا مذہب راجح ہے اگر چہ مصنفؒ کے نزدیک اول مذہب راجح ہے اس لیے مصنف

نے اس فصل کے آخر میں فرمایا کہ" **من اعتقد ان علمه تعالیٰ بالاشیاء نفس ذاته اعتقد نفی علمه فی الحقیقة**"

جب یہ تمہید ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھ لو کہ فان قیل سے جو اعتراض نقل کیا ہے اس اعتراض کا مدار اس بات پر ہے کہ باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر صور ممکنات ہوں۔ اعتراض کے دو طریقے ہیں۔ اول طریقہ کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ممکنات پر عالم ہونا صحیح نہیں۔

کیونکہ اگر عالم ہو تو باری تعالیٰ ممکنات کی صور کا عالم ہونے کی حیثیت سے قابل ہوگا یعنی یہ صور علم ہونے کی حیثیت سے قائم ہونگے اور ذات واجبی ما قام بہ ہوگا اور ما قام بہ وہ ہوتا ہے جو قائم کو قبول کرے، لہٰذا باری تعالیٰ قابل ہوگا اور انہیں صور کے ممکنات ہونے کی حیثیت سے باری تعالیٰ ان کے لیے فاعل اور علت بھی ہے تو باری تعالیٰ قابل بھی ہوگا اور فاعل بھی اور یہ اجتماع المتنافیین کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔

کیونکہ قابل وہ ہوتا ہے جو غیر کو قبول کرے تو یہ انفعال ہوگا اور فاعل وہ ہوتا ہے جو غیر میں اثر کرے تو یہ فعل ہوگا اور فعل وانفعال میں منافات ہے اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ عالم ہو تو قابل ہوگا اور ان ہی ممکنات کے لیے فاعل بھی ہے اور فاعل وقابل دو متغائر چیزیں ہوتی ہے تو باری تعالیٰ کا مرکب ہونا لازم ہوگا قابل اور فاعل سے جب کہ باری تعالیٰ بسیط ہے ذھناً وخارجاً کیونکہ ترکیب صفت ہے ممکن کی۔

قوله قلنا : اول طریقے سے جواب یہ ہے کہ قابل اور فاعل میں کوئی منافات نہیں ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ کے قابل ہونے کا معنی یہ ہے کہ باری تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے ممکنات کی صورتیں قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ ممکنات پر تقدم بالعلیۃ سے مقدم ہے۔

جب قابل اور فاعل کا مفہوم یہ ہے تو ان کے آپس میں منافات کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں۔

قوله ومن اعتقد :اس عبارت کا مطلب تمہید سے سمجھ گئے ہونگے جو تفصیلاً گزر گیا۔

دوسرا طریقہ سوال کا جواب یہ ہے کہ ترکیب اس وقت لازم ہوگی کہ فاعل ہونا اور قابل ہونا باری تعالیٰ کی ذات میں داخل ہو لیکن یہ باری تعالیٰ کی صفات ہیں جو کہ ذات سے خارج ہیں لہٰذا ترکیب فی الذات لازم نہیں ہوگی اگرچہ صفات کا تعدد ہوگا لیکن یہ محال نہیں۔

فصل : في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات المتغيرة على وجه كلي لانه يعلم اسبابه علما تاما فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة علما تاما وجب ان يعلم مايلزم عنها لذاتها والا لما كان عالما بها لكن لا يدركها مع تغيرها والالكان يدرك منها تارة انها موجودة غير معدومةوتارة يدرك نها معدومة غير موجوده فيكون لكل واحدمنهما صورة عقلية على حدة وواحدة من الصورتين لاتبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغيرا لذات هف بل يدرك على وجه كلي كما تعلم الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول فيه انه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذامن كذا شماليا بصفة كذا وهكذا الى جميع العوارض لكنك ماعلمته جزئيا لان ما علمته لايمنع الحمل على كثيرين وهذا العلم الكلي غير كاف للعلم لوجود ذالك الكسوف المشخص في ذالك الوقت مالم ينضم اليه المشاهدة ولما لم يكن الحاصل في علم الله تعالى سوىٰ ماذكرنا لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلي.

تشریح: فصل کا دعویٰ: یہ ہے کہ باری تعالیٰ عالم ہے جزیات متغیرہ پر علی وجہ الکلی نہ کہ علی وجہ الجزئی یعنی باری تعالیٰ کسی جزئی کا علم بطور مفہوم کلی کے رکھتا ہے جو جزئی پر منطبق ہوتا ہے اور جزئی پر جزئی ہونے کی حیثیت سے علم نہیں رکھتا جب کہ ہم کسی جزئی پر اگر علم رکھتے ہیں تو بحیثیت جزئی علم رکھتے ہیں اور فرق یہ ہے کہ مثلاً باری تعالیٰ ازل سے زید کا علم رکھتا ہے کہ فلاں وقت میں زید وجود

میں آئیگا اتنا عرصہ زندہ ہوگا اتنا رزق کھائے گا وغیرہ تو باری تعالیٰ کا یہ ازلی علم جو ابھی ایک مفہوم کلی کے مرتبہ میں ہے۔

جب زید وجود میں آئیگا تو یہ وہی علم کلی رہیگا۔ کوئی فرق نہیں ہوگا علم سابق اور علم لاحق میں۔ لیکن یہ علم اگر ہم رکھتے ہیں مثلاً یہ کہ زید فلاں وقت میں وجود میں آئیگا تو ابھی زید وجود میں آنے سے پہلے ہمارا یہ علم مرتبہ مفہوم میں ہونے کی وجہ سے کلی ہے۔

لیکن جب زید وجود میں آتا ہے تو ہمارا سابقہ علم ختم ہو جاتا ہے جو کہ مفہوم کے مرتبہ میں تھا اور نیا علم حاصل ہو جاتا ہے جو جزئی خارجی کا علم ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے علم سابق اور علم لاحق میں کوئی فرق اس لیے نہیں ہے کہ باری تعالیٰ مشاہدہ بالحس کا محتاج نہیں ہے تو زید کے وجود سے پہلے اور وجود کے بعد کے علم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

کیونکہ بعد الوجود زید کے جزئی ہونے کے لیے مشاہدہ کا انضمام ضروری تھا جس کا باری تعالیٰ محتاج نہیں ہے تو وہ بدستور کلی رہ گیا اور ہمارا علم بعد الوجود جزئی بن جاتا ہے اس لیے کہ ہم زید کو خارج میں دیکھنے کے لیے انضمام مشاہدہ کے محتاج ہیں اور جو چیز بواسطہ مشاہدہ کے محسوس ہو وہ جزئی ہوتی ہے۔ لہٰذا ہمارا علم جزئی ہے۔

جب علم کلی اور علم جزئی کا یہ فرق واضح ہو گیا تو اب فلاسفہ پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ باری تعالیٰ سے علم جزئی کی نفی کرنا کس طرح جائز ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب سابقہ تحقیق سے ہو گیا کہ باری تعالیٰ جزئیات کا علم تو رکھتا ہے لیکن علیٰ وجہ الکلی لا علیٰ وجہ الجزئی۔

قوله لانه يعلم اسبابها علم تامه .... الخ: یہ دلیل ہے باری تعالیٰ کے جزئیات متغیرہ کا نفس علم رکھنے پر۔ حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ جزئیات کا علم رکھتا ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ جزئیات کی علت تامہ کا علم رکھتا ہے اور

قانون یہ ہے کہ علم بالعلت مستلزم ہوتا ہے علم بالمعلول کے لیے۔

قوله لكن لا يدركها مع تغيرها ....الخ: یہاں سے فصل کا اصل دعوی ثابت کرر ہے ہیں حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ جزئیات کا علم علی وجہ الکلی رکھتا ہے نہ کہ علی وجہ الجزئی۔

اگر جزئیات پر علم جزئی ہو تو علم سابق (قبل الوجود) غیر ہوگا علم لاحق (بعد الوجود) سے۔ تو علم واجب میں تغیر آئیگا اور تغیر باری تعالی میں محال ہے کیونکہ تغیر ممکن کی صفت ہے۔ اب اس دلیل کے لحاظ سے اہل شرع فلاسفہ کے اس دعوی کا انکار کرینگے۔

کیونکہ باری تعالیٰ اگر جزئیات کا علم جزئی رکھے تو تغیر فی الذات لازم نہیں آتا بلکہ تغیر اس جزئی میں آتا ہے جو کہ حادث ہے۔

قوله كما تعلم الكسوف الجزئي بعينه ....الخ: اس عبارت سے غرض ایک مثال کے ذریعے علم کلی اور علم جزئی میں فرق واضح کرنا ہے جس کو ہم نے زید کے علم کلی وعلم جزئی کے ذریعے سے پہلے ہی واضح کردیا ہے۔

فصل : فی ان الواجب مريد للاشياء وجواد اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبدأ وهو خير غير مناف لماهيته فائض عن ذات المبدأ وكما له المقتضى لفيضانه فذالك الشي مرضى له وهذا هو الارادة واما جوده فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل بقصد وشوق الى كمال او يفعل لانه نظام الخير في الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغي لا لغرض وشوق والاول محال لما بينا ان الواجب الوجود ليس له كمال منتظر والقسم الثاني حق فهو الجواد.

تشریح: دعوی فصل: اس فصل میں دو دعوے ہیں اول یہ کہ باری تعالیٰ کے لیے ارادہ ثابت ہے دوم یہ کہ باری تعالیٰ جواد ہے۔

ارادے کی تعریف : کون الشیء مرضا ثم ایجادہ یعنی کسی چیز کو پسند کر کے پھر موجود کرنا

قوله اماارادته فلان كل ماهو معلوم ...الخ:

دعوٰی اول کی دلیل: دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو مبدأ اول یعنی واجب الوجود کے لیے معلوم ہو وہ خیر ہوتی ہے اپنی ذات اور وجود کے اعتبار سے اور اسی خیریت ذاتی کی وجہ سے وہ صادر ہوتی ہے واجب الوجود اور اس کے کمال سے جو اس خیر کے وجود کا مقتضی ہے۔ اور ہر مقتضی پسندیدہ ہوتا ہے۔

اور کسی چیز کو پسند کر کے موجود کرنے کا نام ارادہ ہے پس واجب الوجود کے لیے ارادہ ثابت ہوا اب یہ جو کہا جا رہا ہے کہ ہر وہ چیز جو باری تعالیٰ کو معلوم ہو وہ نفس وجود کے لحاظ سے خیر محض ہے بظاہر اس مقدمہ سے اتفاق کرنا دشوار لگ رہا ہے اس لیے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا وجود شر ہی شر ہے مثلاً ابلیس کا وجود، سانپ، بچھو وغیرہ کا وجود۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک وجود من حیث الوجود ہے تو یہ تمام چیزوں میں خیر ہے یعنی کوئی چیز نفس وجود کی نظر سے شر نہیں ہے بلکہ خیر ہے اس لیے کہ وجود کے اندر کمال خلقت مضمر ہوتی ہے اور یہ کہ وجود نور ہوتا ہے اور عدم ظلمت ہوتی ہے اس لحاظ سے بھی وجود خیر ہے اور دوسرا وجود ''من حیث ان النظر الی شیء آخر والیٰ امر عارض له'' ہے تو اس لحاظ سے وجود کے لیے شر کی نسبت کی جاتی ہے لیکن امر خارجی کی وجہ سے نہ کہ نفس وجود کے لحاظ سے۔

اس تحقیق سے فرقہ ثنویہ کی تردید ہو گئی جو اس عالم میں دو خالق ہونے کے قائل ہیں (۱) خالق الخیر (۲) خالق الشر۔ خالق الخیر کو یزدان کہتے ہیں اور خالق الشر کو اہرمن کہتے ہیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر شر کا خالق بھی باری تعالیٰ ہوا تو باری تعالیٰ کو شر کی نسبت کی جائیگی۔

حالانکہ باری تعالیٰ شر کی نسبت سے مبراء ہے۔ تو ہمارا جواب ظاہر ہے کہ باری تعالیٰ صرف خالق الخیر ہے اور اپنی خلقت کے لحاظ سے کوئی بھی چیز شر ہے ہی نہیں۔ لہذا باری تعالیٰ کے لیے شر کی نسبت کیوں کی جائے اس لیے کہ باری تعالیٰ کا فعل ہے ایجاد (خلقت) جو کہ خیر محض ہے ہاں اگر کوئی چیز شر بن گئی ہے تو وہ کسی امر خارج کی وجہ سے ہیں جو نفس خلقت کے علاوہ ہے۔

واما جوده فنقول .....الخ:

دوسرے دعوی کی دلیل: فصل کا دوسرا دعوی یہ ہے کہ باری تعالیٰ جواد ہے جود کی تعریف یہ ہے کہ ''**افادة ما ينبغي لا لغرض**'' یعنی کسی چیز کو وجود دینا بغیر کسی غرض اور لالچ کے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ جو فعل خیر کرتا ہے یعنی کسی چیز کو وجود دیتا ہے تو یا اس لیے دیتا ہے کہ غیر کو وجود دے کر اپنے نفس کو کامل کرتا ہے۔

یا اس لیے کہ یہ ایک کار خیر ہے اور نظام خیر ہے۔ اول وجہ اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود دینے سے اپنے نفس کا استکمال مقصود ہو تو باری تعالیٰ اپنے کمال میں محتاج ہوگا وجود غیر کا یعنی ایجاد وغیرہ کا۔ تو پھر باری تعالیٰ کے کمال کے لیے حالت منتظرہ لازم ہوگی حالانکہ باری تعالیٰ جمیع جہات سے کامل ہے۔ کسی بھی کمال کے لحاظ سے حالت انتظاری نہیں ہے کیونکہ حالت انتظاری ممکن کی صفت ہے جب اول وجہ باطل ہوگئی تو دوسری وجہ متعین ہوگئی کہ باری تعالیٰ اشیاء کا ایجاد لا لغرض کرتا ہے اور یہی معنی جود کا ہے پس ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ جواد ہے۔ ﴿واللہ اعلم﴾

الفن الثالث

فی الملائكة وهی العقول المجردة وهو يشتمل علی اربعة فصول

اس فن میں عقول مجردہ کا بیان ہے۔ جن کو اہل شرع کی اصطلاح میں ملائکہ جب کہ حکماء کی زبان میں عقول مجردہ کہتے ہیں۔

حکماء کا ایک قاعدہ مسلمہ ہے کہ ''**لا يصدر من الواحد الا الواحد**'' اس اصول پر مبنی ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ واحد ہے۔

لہذا ان سے صرف ایک ہی چیز پیدا وصادر ہوسکتی ہے چنانچہ باری تعالیٰ نے ابتداءً عقل اول کو

پیدا کیا (فرشتہ اول) تو اس عقل اول میں دو جہتیں پائی گئیں۔

(۱) امکان ذاتی کیونکہ وہ وجود باری تعالیٰ نے دیا ہے (۲) وجود غیری۔ تو اس عقل اول نے وجود غیری کی جہت سے عقل ثانی کو پیدا کیا اور امکان ذاتی کی جہت سے فلک اول کو پیدا کیا پھر عقل ثانی میں یہی دو جہات پائی گئیں تو ان دو جہات سے عقل ثالث اور فلک ثانی وجود میں لایا پھر عقل ثالث نے عقل رابع اور فلک ثالث وجود میں لایا ''ھلم جر'' تا فلک تاسع وعقل عاشر۔

تو دس عقول اور نو افلاک وجود میں آ گئے اور عقل عاشر کو عقل فعال کہتے ہیں جو تمام عالم کا متولی ومتصرف ہے (عندھم) اور ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ یہ عقول عشرہ حادث بالذات اور قدیم بالزمان ہیں حادث بالذات ہونا تو ظاہر ہے کہ ان کا وجود من الغیر ہے اور قدیم بالزمان ہونے کی وجہ سمجھنے سے پہلے ایک تمہید سمجھ لیجئے کہ فاعل اور علۃ کی دو قسمیں ہیں۔

ایک فاعل بالاختیار اور دوسرا فاعل بالاضطرار۔ فاعل بالاختیار کا معلول حادث ہوتا ہے اس لیے کہ وہ اپنے اختیار وارادہ سے کسی چیز کو وجود میں لاتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ چیز پہلے سے موجود نہیں ہوگی ورنہ تحصیل حاصل لازم آتا ہے اور جو چیز مسبوق بالعدم ہو تو وہ حادث ہوگی لہٰذا فاعل بالاختیار کا معلول حادث ہوگا۔

اب فاعل بالاضطرار اور معلول مضطر کے درمیان انفکاک ممتنع ہے اس لیے کہ فاعل بالاضطرار ہونے کا اطلاق اس وقت ہوگا کہ معلول مضطر موجود ہو جیسا کہ ''اب'' (باپ) کو ''اب'' اس وقت کہہ سکتے ہیں کہ جب اس کا ابن (بیٹا) ہو۔

لہٰذا معلول مضطر بوقت وجود علت اضطراریہ موجود ہوگا اور یہ نکتہ فاعل بالاختیار میں نہیں پایا جاتا اس لیے کہ فاعل بالاختیار اس وقت فاعل کہلائیگا کہ جب وہ اختیار کو استعمال کرے اور اختیار کو استعمال کرنا امر حادث ہے۔

جب یہ تمہید ذہن نشین ہوگئی تو حکماء میں سے ایک گروہ جو عقل کو قدیم مانتے ہیں وہ باری تعالیٰ کو

فاعل بالاضطرار اورعقول عشرہ کومعلول مضطر مانتے ہیں باری تعالیٰ چونکہ قدیم بالذات ہے لہٰذا معلول بھی قدیم ہونگے لیکن قدیم ہونا دوطرح کا ہے۔

(۱)قدیم بالذات کہ جس کا وجود ذاتی ہو(۲)قدیم بالزمان کہ جس کا وجود ذاتی نہ ہولیکن کوئی ایسا زمانہ بھی نہ گزرا ہو جس میں وہ نہ ہو۔تو عقول قدیم بالزمان ہیں ورنہ فاعل بالاضطرار اور معلول کے درمیان تخلف لازم آئیگا جو باطل ہے۔

عقل کی تعریف: **جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير و التصرف :** جب کہ متکلمین کے نزدیک عقل نفس ناطقہ کی ایک قوت کا نام ہے۔پس ان کے نزدیک تعریف یہ ہے" **العقل هی قوة للنفس بها تستعد للعلوم**" اوردونوں تعریفات میں فرق یہ ہے کہ حکماء کی تعریف کی بناء پر عقل جوہر ہے۔جب کہ متکلمین کی تعریف کی بناء پر عقل عرض ہے۔

وهو مرتب علىٰ اربعة فصول : اور یہ فن چار فصلوں پر مشتمل ہے۔فصل اول اثبات عقل کے بیان میں ہے فصل ثانی اثبات کثرۃ العقول کے بیان میں ہے فصل ثالث ازلیت العقول کے بیان میں ہےاور فصل رابع کیفیت توسط العقول بین الباری وبین العالم کے بیان میں ہے۔

فصل:فی اثبات العقل وبرهانه ان الصادر من المبدأ الاول انما هو الواحد لانه بسيط والبسيط لايصدر عنه الا الواحد كمامر وذالك الواحداما ان يكون هيولىٰ اوصورةً اوعرضا اونفسا اوعقلالاجائزان يكون هو الهيولىٰ لانها لا تقوم بالفعل بدون الصورة والاجائز ان يكون صورة لانها لاتتقدم بالعلية على الهيولىٰ كما مر ولاجائزان يكون عرضا لا ستحالة وجوده قبل وجود الجوهر ولاجائز ان ان يكون نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم وهو محال اذالنفس هي التي تفعل بواسطةالاجسام فتعين ان يكون عقلا وهو المطلوب.

تشریح: فصل کا دعویٰ:اس فصل میں عقل کا وجود ثابت کرنا مقصود ہے۔

دعوٰی کی دلیل: حاصل دلیل یہ ہے کہ مبدأاول یعنی ذات واجبی سے چونکہ ایک ہی چیز صادر ہوسکتی ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ واحد ہے اور واحد کا معنی امام رازیؒ کے نزدیک لا جزء لہ اور دوسرا معنی لامثل لہ کا ہے۔

تو اول معنی کے اعتبار سے باری تعالیٰ بسیط ہے اور عند الحکماء ''لا یصدر من الواحد الا الواحد'' کی بناء پر باری تعالیٰ سے ایک ہی چیز صادر ہوسکتی ہے۔ اب وہ چیز جو ابتداءً صادر ہوئی ہے یا تو جوہر ہوگی یا عرض۔ عرض نہیں ہوسکتی کیونکہ پھر عرض کا وجود بغیر کسی محل کے لازم آئیگا جو کہ محال ہے اور جوہر ہونے کی صورت میں چار احتمالات ہیں۔

(۱) ھیولیٰ ہوگی (۲) صورت جسمیہ ہوگی (۳) نفس ہوگی (۴) عقل ہوگی۔ ہیولیٰ ہونا باطل ہے اس لیے کہ ہیولیٰ بغیر صورت سے موجود نہیں ہوسکتا اور صورت کو لے کر اگر ابتداء موجود ہو تو یہ لا یصدر من الواحد الا الواحد والے قاعدہ کے خلاف ہے۔ اور صورت جسمیہ بھی باطل ہے کیونکہ پھر صورت جسمیہ باقی ممکنات کے لیے علت ہوگی اور فی الجملہ باقی ممکنات میں سے ایک ھیولیٰ ہے تو صورت تقدم بالعلیت کے ساتھ ھیولیٰ پر مقدم ہوگی جب کہ صورت مقدم نہیں ہوسکتی۔

اسی طرح ابتداءً صادر ہونے والی چیز نفس بھی نہیں ہوسکتا اس لیے کہ نفس اگر کوئی تصرف اور عمل کرتا ہے تو جسم کی وساطت سے کرتا ہے جب کہ اس وقت جسم موجود ہی نہیں۔

تو پھر نفس کا بغیر جسم سے عامل ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ پس ایک ہی احتمال باقی رہ گیا کہ معلول اول کے طور پر صرف عقل ہی وجود میں آئے۔ وھو المطلوب۔

فصل : فی اثبات کثرۃ العقول وبرھانہ ان المؤثر فی الافلاک اما ان یکون عقلا واحدا اوعقولا متکثرۃ لا جائز ان یکون عقلا واحدا لاستحالۃ صدور جمیع الافلاک عن عقل واحد لما بینا ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد ولا سبیل الی الثانی لان الفلک لو کان علۃ لفلک اخر فاما ان یکون الحاوی علۃ لوجود

المحوی او على العكس لا سبيل الىٰ الثانی لانه اخس واصغر و الا خس الا صغر استحال ان يكون سببا للاشرف الاعظم ولا جائز ان يكون الحاوی علة لوجود المحوی لانه لو كان كذالك لكان وجوب وجود المحویٰ متأخر ا عن وجوب وجود الحاوی لان وجوب وجود المعلول متوخر عن وجوب وجود العلة واذا كان كذالك فعدم المحوی مع وجود الحاوی لايكون ممتنعا لذاته والا لكان وجوده معه لا متأخر ا عنه وقد فرضناه متأخرا هذا خلف واذا كان عدم المحوی مع وجود الحاوی ممكنا كان وجود الخلاء ممكنا لذاته هف فظهران المئوثر فی الافلاك عقول متكثرة هداية الحاوی وسبب المحوی وهو العقل الثانی معا مع ان السبب متقدم علے المحوی ولكن الحاوی ليس بمتقدم لان السبب متقدم بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدما بالعلية هداية الحاوی والمحوی كل واحدمنهما ممكن لذاته ولكن ذلك لا يقتضے الخلاء لان الخلاء لا يلزم من ذالك وانما يلزم من اجتماع وجود الحاوی وعدم المحوی وذالك غير ممكن .

تشریح: اس **فصل** میں عقول کی کثرت اور تعدد کو ثابت کرنا مقصود ہے خلاصہ یہ ہے کہ افلاک تسعہ کے لیے علت مؤثرہ میں تین احتمالات ہیں (۱) فلک الافلاک کے لیے ایک ہی عقل ہو (۲) ایک ہی فلک علت ہو (۳) عقول کثیرہ علت ہوں۔

شق اول وثانی باطل ہیں تو تیسری شق ثابت ہوگئی کہ عقول متعدد ومتکثر ہیں۔

اما بطلان الشق الاول ... الخ: پہلی شق اس قاعدہ کی وجہ سے باطل ہے کہ لا یصدر من الواحد الا الواحد۔

اما بطلان الشق الثانی.... الخ: دوسری شق اس وجہ سے باطل ہے کہ فلک واحد اگر علت ہو تو

یا تو فلک حاوی علت ہوگا محویٰ کے لیے یعنی فلک اعظم علت ہوگا فلک تحتانی کے لیے۔ یا فلک محویٰ علت ہوگا فلک حاوی کے لیے۔

دوسرا احتمال یعنی محوی علت اس لیے نہیں بن سکتا کہ وہ فلک حاوی کی نسبت سے ارذل ہے جب کہ علت کا اشرف ہونا ضروری ہے۔ اور احتمال اول کہ حاوی علت ہو محوی کے لیے یہ اس لیے نہیں ہوسکتا کہ پھر محوی معلول ہونے کے لحاظ سے متأخر فی الوجود ہوگا۔

اور حاوی علت ہونے کے لحاظ سے مقدم فی الوجود ہوگا تو محوی کا عدم بوقت وجود حاوی ممتنع نہیں ہوگا جب محوی کا عدم ممکن ہوا تو بوقت وجود حاوی اور عدم محوی میں خلاء کا موجود ہونا ممکن ہوگا جو کہ عند الفلاسفہ محال ہے اور مستلزم محال بھی محال ہوتا ہے۔

لہذا فلک حاوی کا علت ہونا فلک محوی کے لیے یہ بھی محال ہے پس ثابت ہوگیا کہ افلاک کے لیے علت مؤثرہ عقول متکثرہ ہیں۔ (فظھر ان المؤثر فی الافلاك عقول متكثرة) واللہ اعلم

ھدایہ : الحاوی سبب المحویٰ ....الخ اس ھدایۃ کا مقصد ایک اعتراض کا جواب دینا ہے

اعتراض: حاصل اعتراض یہ ہے کہ عقل اول علت ہے عقل ثانی اور فلک کے لیے جس کو فلک حاوی سے تعبیر کیا جاتا ہے تو فلک اول اور عقل ثانی وجود میں معی اور متحد ہوگئے اور عقل ثانی علت ہے فلک ثانی یعنی فلک محویٰ کے لیے۔

تو عقل ثانی علت ہونے کی وجہ سے مقدم ہوگی۔ جب عقل ثانی مقدم ہوگی تو فلک اول بھی مقدم ہوگا تقدم بالعلیت کے ساتھ۔ کیونکہ فلک اول متحد تھا عقل ثانی کے ساتھ۔ اور احد المتحدین کا حکم آخر کا بھی ہوتا ہے اور جب فلک اول بھی مقدم ہوگا تقدم بالعلیت کے ساتھ تو فلک محویٰ متأخر ہوگا لہذا بوقت وجود حاوی محویٰ کا عدم ممکن ہوگا۔ تو پھر ایک خلاء کا وجود ممکن ہوگا۔

جواب. مصنفؒ لفظ ہدایہ کے ذریعے ایک مختصر جواب ذکر رہے ہیں۔ کہ یہ درست ہے کہ عقل ثانی اور فلک [illegible] متحد فی الوجود ہیں لیکن یہ لازم نہیں کہ احد المتحدین جس جہت سے مقدم ہو تو دوسرا بھی

اسی جہت سے مقدم ہو۔لہذا عقل ثانی تقدم بالعلیت کے ساتھ مقدم ہے اور فلک اول تقدم بالعلیت کے ساتھ مقدم نہیں۔

اور جب فلک اول اور فلک ثانی میں تقدم بالعلیت نہیں ہوا تو بوقت وجود فلک حاوی فلک محویٰ کا عدم کیوں کر ممکن ہوا۔ یہ جائز ہے کہ فلک ثانی فلک اول کے ساتھ موجود ہو۔ اور یہی مذہب ہے فلاسفہ کا کہ علت اضطراریہ اور اس کے معلول میں تخلف نہیں آسکتا۔

والتفصیل قدمر مراراً.

ھدایہ :الحاوی والمحوی کل واحدمنھما ممکن لذاته ...الخ: اس ھدایۃ سے ایک اور اعتراض کا دفعیہ مقصود ہے۔

اعتراض: حاصل اعتراض یہ ہے کہ فلک حاوی اور فلک محویٰ دونوں ممکن بالذات ہیں للہذا دونوں کا عدم لذاتہ ممتنع نہیں ہے۔ جب دونوں کا عدم ممتنع نہیں تو ممکن ہوگا للہذا پھر امکان خلاء لازم آیگا جو کہ باطل ہے۔

جواب: مصنفؒ نے ھدایۃ کے عنوان سے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ یہ درست ہے کہ فلک حاوی اور محوی دونوں ممکن لذاتہ ہیں لیکن اس کے باوجود خلاء کا امکان اس لیے نہیں کہ فلک حاوی اور محویٰ دونوں قدیم بالزمان ہیں اور قدیم بالزمان کا مطلب ہے غیر مسبوق بالعدم۔

جب کہ امکان خلاء اس وقت ہوتا ہے کہ فلک حاوی کا وجود محویٰ کے عدم کے ساتھ جمع ہو جائے حالانکہ ایسا ہونا محال ہے اس لیے کہ محویٰ کے قدیم بالزمان ہونے کی وجہ سے اس پر عدم کی سبقت ہوتی ہی نہیں ہے۔

فصل : فی ازلیة العقول وابدیتها اما کونها ازلیة فلوجوه احدها ان واجب الوجود مستجمع لجملة مالابد منه فی تاثیره فی معلوله والا لکان له تعالیٰ حالة منتظرة ھف والعقول ایضا مستلزمة لجملة مالا بد منه فی تاثیر بعضها فی بعض

لان کل مایمکن لھا فھو حاصل لھا بالفعل والا لکان شیء منھا حادثا وکل حادث مسبوق بمادۃ فتکون ھی مادیۃ ھف ویلزم من ھذا ازلیتھا لان المعلول یجب وجودہ عندوجود علتہ التامۃ واما کونھا ابدیۃ فلانہ لو انعدم شیء منھا لانعدام امر من الامور المعتبرۃ فی وجودہ فیکون الباری تعالیٰ او شیء من العقول قابلا للتغیر والحوادث ھف.

تشریح: اس فصل میں عقول کا ازلی وابدی ہونا ثابت کرینگے۔ ازلی کا معنی ہے "لا ابتداء لہ" اورابدی کا معنی ہے" لا انتھاء لہ"

اما کونھا ازلیۃ ...الخ: عقول عشرہ کے ازلی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ چونکہ ان تمام صفات کے لیے مجتمع ہے جن کا ہونا کسی علت مؤثرہ کی تاثیر کے لیے ضروری ہے اورفی الجملہ ان صفات میں سے ایک صفت ازلیہ بھی ہے اور باری تعالیٰ جب ازلی ہوا تو باری تعالیٰ کا معلول یعنی عقل اول بھی ازلی ہوئی کیونکہ ازلیت العلت مستلزم ہے ازلیت المعلول کے لیے۔ لہٰذا عقل اول بھی ازلی ہوئی اور عقل اول علت ہے عقل ثانی کے لیے تو عقل ثانی بھی ازلی ہوئی اسی طرح عقل عاشر تک سارے عقول ازلی ہونگے۔

قولہ لان کل مایمکن لھا فھو حاصل لھا ...الخ: یعنی عقول کے لیے جو چیز ممکن ہو تو وہ حاصل بالفعل ہوتی ہے ورنہ اگر ممکن ہو لیکن حاصل بالفعل نہ ہو تو ان میں سے بعض حاصل بالامکان والحدوث ہونگے۔ اور ہر حادث چیز مسبوق بالمادہ ہوتی ہے لہٰذا عقل کا مادی ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے اس لیے کہ عقول کا مجرد عن المادہ ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

قولہ ویلزم من ھذا ازلیتھا .....الخ: یعنی مذکورہ بیان سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقول ازلی ہیں۔ اس لیے کہ عقول معلول ہیں علت ازلیہ یعنی واجب الوجود کے لئے۔ اور علت کا ازلی ہونا مستلزم ہے معلول کے ازلی ہونے کے لیے ورنہ تخلف المعلول عن العلۃ لازم آتا ہے جو کہ ناجائز ہے

قوله واما ابديتها ...الخ: اور دوسرا دعوی اس فصل کا یہ ہے کہ عقول ابدی ہیں یعنی ان پر عدم طاری نہیں ہوسکتا اس لیے کہ قانون یہ ہے کہ عدم المعلول (الموجب) مستلزم ہے عدم العلۃ کے لیے اب اگر عقل عاشر مثلا معدوم ہو تو اس کی علت جو عقل تاسع ہے وہ بھی معدوم ہوگی اور اس کی علت یعنی عقل ثامن بھی معدوم ہوگی **علی هذا القياس تا عقل اول۔**

اور جب عقل اول معدوم ہو جائیگی تو واجب الوجود کا عدم لازم آئیگا اس لیے کہ اس کی علت واجب الوجود ہے۔ اور واجب الوجود کا عدم محال ہے کیونکہ اگر وہ معدوم ہو جائے تو پھر واجب الوجود کیسے ہوگا۔ پھر تو وہ حادث ہو جائیگا کیونکہ ہر قابل انعدام چیز ممکن اور حادث ہوتی ہے۔ **هذا خلف۔**

فصل : فی كيفية توسط العقول بين البارى تعالى وبين العالم الجسمانى قد مر ان واجب الوجود واحد ومعلوله الاول هو العقل المحض والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثرت فيكون مباديها كثيرة لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والعقل الذى يصدر عنها الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لاباعتبار صدوره عن واجب الوجود بل باعتبار ان له ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود لعلتها فيلزمه وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته فيكون باحدهذين الاعتبارين مبدأ للعقل الثانى وبالاعتبار الاخر مبدأللفلك الاعظم والمعلول الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة التى هى اشرف الجهات فى العقل فيكون بماهو موجود واجب الوجود بالغير مبدأ للعقل الثانى وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته مبدأللفلك الاعظم وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك وكذالك الى ان ينتهى الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدأ الفياض المدبر لما تحت فلك القمر وهو العقل الفعال فيصدر عنه

الهيولىٰ العنصرية والصورة النوعية المختلفة بشرط استعداد الهيولىٰ العنصرية وليس استعداد الهيولىٰ لقبول الصورة من جهة العقل المفارق والا لما تغير الاستعداد بل استعدادها بسبب الحركات السماوية وكل حادث مسبوق بشرط سبق حادث لان الحركات المحدثة اما ان توجد دائما او بعد حدوث حادث اخر لا سبيل الى الاول والا لزم دوام الحوادث فهذه الحوادث اما ان توجد على سبيل الاجتماع او على التعاقب لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود بلا نهاية وهو محال فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا خذنا جملتين احدهما من مبدأ معين الى غير النهاية واخرىٰ مما قبله بمرتبة واحدة واطبقنا الثانية على الاول بان يقابل الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاولىٰ من الاولىٰ والثاني بالثاني وهلم جرا فاما ان تتطابقا الى غير النهاية اوتنقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل الناقص في عدد الاحاد هف فيلزم الانقطاع فتكون الجملة الثانية متناهية والاولىٰ زائدة عليها بعدد متناه والزائد على المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا . . .

تشریح: اس سے پہلے کہ فصل کا دعویٰ اور اس کی دلیل ذکر کی جائے یہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ موجود کی تین قسمیں ہیں۔ موجود یا واجب بالذات ہوگا یا ممکن بالذات ہوگا۔ اول موجود باری تعالیٰ ہے جو نہایت اعلیٰ درجے میں ہوتا ہے۔

اور ممکن بالذات کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) حادث بالذات قدیم بالزمان جیسا کہ عقول عشرہ عندالحکماء (۲) حادث بالذات و بالزمان جیسا کہ دیگر ممکنات ۔تو عقول عشرہ متوسط درجہ کے

موجودات میں سے ہیں اور ممکنات ادنیٰ درجہ کے موجودات میں سے ہیں۔

اب عند الحکماء چونکہ واجب الوجود واحد بسیط ہے اوران کا قاعدہ ہے کہ لا یصدر من الواحد الا الواحد۔ تو اس وجہ سے باری تعالیٰ ممکنات کے لیے براہ راست علت نہیں ہوسکتا چنانچہ انہوں نے کہا کہ باری تعالیٰ نے عقول کو وجود میں لایا (وہ بھی صرف عقل اول کو) اور پھر عقول نے دیگر ممکنات کو وجود میں لایا ہے لہٰذا عقول واسط ہیں واجب الوجود اور ممکنات میں۔

اب اس فصل میں مصنفؒ کا مقصود یہ بتانا ہے کہ عقول کیسے وجود میں آئی ہیں اوران کے واسطے سے دیگر ممکنات کیسے وجود میں آ گئے ہیں۔ یہی معنی ہے کیفیۃ توسط العقول کا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ذات واحد ہونے کی وجہ سے صرف عقل اول کو وجود میں لایا۔ اور عقل اول اگر چہ اپنی ذات کے لحاظ سے واحد ہے لیکن جہات کے لحاظ سے متعدد ہے چنانچہ اس میں ایک جہت وجوب غیری کی ہے اور دوسری جہت امکان ذاتی کی ہے۔

لہٰذا وجوب غیری کی جہت سے عقل ثانی کو وجود میں لایا کیونکہ وجوب غیری کی جہت اشرف ہے اور عقل بھی اشرف ہے اور امکان ذاتی کی جہت سے فلک اول کو وجود میں لایا کیونکہ یہ جہت نسبتا غیر اشرف ہے اور فلک بھی بنسبت عقل کے غیر اشرف ہیں پھر عقل ثانی میں یہی دو جہات پائی جانے کی وجہ سے عقل ثالث اور فلک ثانی وجود میں آیا یہ سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ عقل عاشر اور فلک تاسع وجود میں آ گئے۔ تو یہی عقل عاشر عقلِ فعال کہلاتی ہے۔

اور یہی مدبر عالم ہے عند الحکماء کیونکہ عقل فعال کے اندر وہی دو جہات ہیں تو وجوب غیری سے ھیولیٰ وجود میں لایا اور امکان ذاتی سے صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ وجود میں لائیں پھر ہیولیٰ کے مختلف عناصر کو قبول کرنے کی استعدادات کی وجہ سے تمام ممکنات خواہ وہ بسائط عناصر ہوں یا مرکبات من العناصر ہوں وجود میں آ گئے تو عقل عاشر بواسطہ ہیولیٰ مدبر ہے سارے علم کا۔

ولیس استعداد الھیولی القبول الصورت من جھة العقل...الخ

اور ہیولیٰ کی صور مختلفہ قبول کرنے کی استعداد عقل فعال سے پیدا نہیں ہوتی کیونکہ اگر یہ استعداد عقل فعال سے پیدا ہو تو عقل فعال ابدی ہے جیسا کہ پہلے ثابت کیا ہے اور ابدیۃ العلۃ مستلزم ہے ابدیۃ المعلول کے لئے ۔ پھر استعدادات مختلف نہیں ہونی چاہییں اور جب استعداد ہیولیٰ مختلف نہ ہو تو صور بھی مختلف نہیں ہوں گی اور صور کا مختلف نہ ہونا بداہۃ باطل ہے۔

لہٰذا استعداد ہیولیٰ عقل فعال کا معلول نہیں بلکہ حرکات الفلک کا معلول ہے اور حرکات الفلک حادث ہے۔ لہٰذا اس کا معلول بھی حادث ہوگا اور ہر حادث مسبوق بالعدم ہوتا ہے خواہ حرکات الفلک ہوں یا دیگر ممکنات۔

اس لئے کہ یہ حوادث یا موجود دائماً ہوں گے یا ہر ایک دوسرے کی وجود کے بعد موجود ہوگا اول اس لئے باطل ہے کہ اگر تمام ممکنات دائماً موجود ہوں تو دوام الحوادث لازم آتا ہے یہاں یہ بات ذہن میں رکھیں کہ حوادث سے مراد حوادث بالزمان ہیں ورنہ صرف حوادث دائمی بھی ہوتے ہیں جیسا کہ عقول عشرہ کے بارے میں ابھی گزرا ہے۔

اب یہ بات تو طے ہے کہ ممکنات مسبوق بالعدم ہیں لیکن وجود میں آنے کے دو طریقے ہیں علیٰ سبیل الاجتماع وجود میں آئیں گے یا علیٰ سبیل تعاقب یعنی یکے بعد دیگرے وجود میں آئیں گے اول احتمال اس لئے محال ہے کہ پھر وجود امور غیر متناہیہ مرتبہ بالفعل لازم آئے گا جو کہ تسلسل کی وجہ سے محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ تمام ممکنات یکے بعد دیگرے وجود میں آئے ہیں لہٰذا ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت اور ہر حادث سے پہلے دوسرا حادث ضروری ہے اور یہی معنیٰ مسبوق بالغیر ہونے کا ہے پس ثابت ہوا کہ ہر حادث مسبوق بالغیر ہوتا ہے **لا الی الاول** یعنی زمانہ ماضی کی طرف ابتدا نہیں ہے۔

فان قیل لم قلتم انه یستحیل ..الخ

سوال یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ مرتبہ کا موجود بالفعل ہونا محال کیوں ہے؟

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تسلسل کے بطلان کی دلیل کو **برہان تطبیق** کہتے ہیں جسکی تقریر یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ بالفعل اس لئے باطل ہیں کہ ہم ایک سلسلہ ممکنات مثلاً اجزاء زمانیہ یعنی ایام کا شروع کریں گے جمعہ کے دن سے۔

اوراس کو ماضی کی جانب غیر متناہی فرض کریں گےاور دوسرا سلسلہ گذشتہ دن یعنی جمعرات کے دن سے فرض کریں گےاوراس کوبھی غیر متناہی فی زمان الماضی فرض کریں گےتو ابتداء میں سلسلہ اُولےٰ کی جزء کے مقابلے میں ثانی کا جزء رکھیں گے۔

مثلاً............منگل۔بدھ۔جمعرات۔جمعہ۔

سوموار۔منگل۔بدھ۔جمعرات۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا سلسلہ اول کے ہر جزء کے مقابلے میں سلسہ ثانی کا جزءموجود ہے یا اول کا کوئی جز ایسا ہے کہ جس کے مقابلہ میں ثانی کا جزنہیں ہے اول صورت میں ثانی ناقص اوراول زائدنہیں ہوگی۔ حالانکہ ہم نے ابتداء میں ایک جز کا فرق ملحوظ کیا تھا۔تو یہ خلاف المفروض ہے۔اوردوسری صورت میں جہاں سلسلہ ثانی کا جزءاول کے جزء کے مقابلے میں نہیں وہاں وہ متناہی ہوگا۔کیونکہ جو چیزختم ہوجائے وہ متناہی ہوتی ہے۔حالانکہ ہم نے اس سلسلہ کوغیر متناہی فرض کیا تھااور صرف یہ نہیں بلکہ جب یہ متناہی ہوگا تو سلسلہ اول بھی متناہی ہوگا اس لئے کہ وہ اس سلسلہ پرایک جزء سے زائد ہوگا اورقانون یہ ہے کہ زائد علیٰ المتناہی بقدرالمتناہی متناہی ہوتا ہے۔

لہٰذا سلسلہ ثانی پرسلسلہ اول کاایک جزءچونکہ زائد ہے۔جو کہ متناہی ہےتو وہ خودبھی متناہی ہوگا تو دونوں سلسلے متناہی ہونگے حالانکہ ہم نے دونوں سلسلے غیر متناہی فرض کئے تھے۔وماھذا الاخلف عظیم۔لہٰذاامورغیر متناہیہ مرتبہ بالفعل محال ہیں ہم نے جومثال دونوں سلسلوں کی ایام اوراجزاءزمانہ سے دی ہے یہ اجزاءبھی مرتبہ ہیں اس لیے کہ امور مرتبہ وہ ہوتے ہیں کہ سابق

کا عدم بعد الوجود علت ہولاحق کے وجود کے لیے۔

اور اجزاء زمانے کے ہوں یا حرکات کے دونوں اس قبیل سے ہیں۔ مثلاً آج جمعہ کا دن موجود ہے تو جب تک یہ معدوم نہ ہوگا ہفتہ کا دن وجود میں نہیں آسکتا. على هذا القياس

خاتمة: فی احوال النشأة الاخریٰ هداية النفس بعد خراب البدن اما ان تفسد او تتعلق ببدن اخر على سبيل التناسخ او تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول اذالنفس لا تقبل الفساد والا لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير القابل للفساد فتكون مركبة هف ولاسبيل الى الثانى لان النفوس حادثة مع حدوث الابدان فيكون التناسخ محالاً ولان البدن الصالح للنفس كافٍ فی فيضان النفس عن مبدئها فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرىٰ على سبيل التناسخ تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له وهو محال اذ لايشعر كل واحد من العقلاء من ذاته الانفسا واحدة فظهر القول ببقاء النفس بعد الموت بلا تعلق .هداية اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم كالحلو عند الذوق والنور عند البصر والملائم للنفس الناطقة انما هو ادراك المعقولات بان تتمكن من تصور قدر ما يمكن ان يتبين من الحق الاول وانه واجب الوجود لذاته فی جميع جهاته برى عن النقائص منبع لفيضان الخير علىٰ الوجه الاصوب ثم ادراك ما يترتب عليه بعده من العقول المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية والكائنات العنصرية حتىٰ تصير النفس بحيث يرتسم فيها جميع صور الموجودات علىٰ الترتيب الذى هو لها وهٰذا الادراك حاصل لها بعد الموت ايضاً فتكون اللذة حاصلةً بعد الموت وانما

قلنا ان هٰذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس لا تحتاج في تعقلاتها الى الألة الجسدانية فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت وعدم حصولها حالة تعلق النفس بالبدن انما كان لقيام المانع وهو التعقلات البدنية والعلائق الجسمانية.

تشریح: کتاب کے آخر میں خاتمہ کے عنوان سے نفس ناطقہ کے چند احوال کا بیان مقصود ہے جاننا چاہیے کہ نفس ناطقہ کا وجود دو قسم پر ہے ایک وجود وہ ہے جو بدن کے ساتھ تعلق رکھتا ہے تدبیر اور تصرف کا۔ تو یہ نفس ناطقہ کا نشأۃ الاولیٰ کہلاتا ہے۔

اور دوسرا وہ وجود ہے جو بدن سے جدا اور علیحدہ ہوتا ہے بدن کے خراب ہونے کی وجہ سے۔ تو یہ نفس ناطقہ کا نشأۃ الاخریٰ کہلاتا ہے۔

اب خاتمہ میں نشأۃ الاخریٰ سے متعلق چند احوال کا بیان کرینگے لیکن اس سے پہلے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ بدن خراب ہونے کے بعد نفس ناطقہ باقی رہتا ہے مستقل وجود کے ساتھ۔

کیونکہ بدن خراب ہونے کی صورت میں تین احتمالات ہیں۔ یا نفس ناطقہ بھی خراب ہوجائیگی یا نفس ناطقہ کسی دوسری جسم میں داخل ہوجائیگی علی وجہ التناسخ یا باقی ہوگی اپنے وجود مستقلہ کے ساتھ۔ اول احتمال اس لیے باطل ہے کہ نفس اگر فساد کو قبول کرے۔ تو نفس مرکب ہوگا کیونکہ اس میں ایک وہ جز ہوگا جو قابل انقسام ہے۔

اور دوسرا وہ جز ہوگا جو انقسام بالفعل قبول کرے جیسے جسم کے اندر ایک جزء ہیولیٰ ہے جو قابل الانقسام ہے اور دوسرا جزء صورت جسمیہ ہے جو انقسام بالفعل قبول کرتی ہے اور نفس ناطقہ کا مرکب ہونا باطل ہے کیونکہ نفس بسیط ہے۔

اور دوسرا احتمال بھی باطل ہے کہ نفس بدن کے خراب ہونے کے بعد علی وجہ التناسخ دوسرے جسم میں داخل ہو جیسا کہ یہ ہندوؤں کے ایک فرقہ کا مذہب ہے کہ جب ہم مرتے ہیں تو ہمارا نفس بدن سے

نکل کر کسی دوسرے جسم میں داخل ہو کر چلتا پھرتا ہے چاہے وہ دوسرا جسم کسی انسان کا ہو یا جانور کا۔ اور اسی عالم میں اس دوسرے جسم کے اندر اس نفس کو جزاء یا سزا دی جاتی ہے جو کچھ اس نے پہلے بدن سے کیا تھا۔ یعنی ان کا یہ عقیدہ اس بنیاد پر ہے کہ انسان کو جزاء اور سزاء اسی عالم میں اس طریقہ پر دی جاتی ہے۔

اس عقیدہ کا از روئے شرع باطل ہونا متعدد وجوہ سے ہے مثلاً یہ کہ ایک جسم ابتداءً وجود میں آ گیا ہے اور اس کے اندر روح بھی نئی وجود میں آ گئی ہے اب اس جسم کو سزاء کس چیز اور کس جرم کی دی جائیگی حالانکہ اس نے تو کوئی جرم کیا ہی نہیں ہے اگر کسی دوسرے جسم کی سزا اس کو مل رہی ہے تو سزا غیر جانی کو لازم آئیگی اسی طرح یہ عقیدہ اس لیے بھی باطل ہے کہ پھر دنیا دار الجزاء ہوگی حالانکہ دنیا تو دار العمل ہے نہ کہ دار الجزاء۔

اس عقیدہ کے بطلان پر مصنفؒ کی قائم کردہ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس اگر بدن سے نکل کر دوسرے میں اور وہاں سے نکل کر تیسرے بدن میں داخل ہو کر باقی رہتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس قدیم ہے کیونکہ اس کے ابتدائی وجود کی کوئی حد نہیں ہوگی۔

حالانکہ بالاتفاق نفس حادث ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بدن کا حدوث یعنی وجود میں آنا شرط ہے اور نفس ناطقہ کا حدوث مشروط ہے جب شرط موجود ہو تو مشروط اس پر مرتب ہو جاتا ہے لہٰذا کوئی جسم جب بھی موجود ہو جائے تو نفس کا القاء مبداء فیاض کی طرف سے ہو جاتا ہے۔

اب اگر کوئی بدن خراب ہو کر وہاں سے نفس نکل کر دوسرے بدن میں داخل ہو جائے تو اس میں ایک نفس پہلے سے تھا اور ایک ابھی داخل ہوا تو جسم واحد کے لیے دو نفوس کا ہونا لازم آئیگا حالانکہ کوئی بھی عاقل اپنے اندر دو نفوس نہیں رکھتا۔

لہٰذا نفس کا بطریقہ تناسخ باقی رہنا بھی باطل ہے۔ پس تیسرا احتمال متعین اور ثابت ہو گیا کہ نفس بدن

کے خراب ہونے کے بعد اپنے مستقل وجود کے ساتھ باقی رہتا ہے جب یہ ثابت ہو گیا کہ بدن خراب ہونے کے بعد نفس باقی رہتا ہے تو اب اس دوران کسی لذت یا الم کا ادراک بھی کرتا ہے تو یہ ثابت کرنے کے لیے مصنفؒ نے پہلے اور دوسرے ہدایۃ کا عنوان قائم کیا پہلے ہدایۃ کا خلاصہ یہ ہے کہ لذت ادراک الملائم والمناسب کو کہتے ہیں۔

جس طرح قویٰ جسمانیہ (حواس ظاہرہ) میں سے ہر ایک کے لئے اپنے مناسبات اور ملائمات ہوتے ہیں مثلاً قوت باصرہ کا ملائم نور ہے اور منافی ظلمت ہے اور قوت لامسہ کا مناسب ہر نرم چیز ہے وغیرہ۔ اس طرح نفس ناطقہ کی بھی کچھ مناسبات ہوتے ہیں۔

اور ان ملائمات کے ادراک کو لذت کہتے ہیں۔ تو نفس ناطقہ کے مناسبات مجردات اور معقولات کا علم ہے۔ کہ نفس ناطقہ کے کمال کا مناسب یہ ہے کہ وہ باری تعالیٰ کی ذات اور صفات کا ممکنہ حد تک علم حاصل کرے اسی طرح عقول عشرہ جو واجب الوجود پر مرتب ہیں اور نفوس فلکیہ اور دیگر ممکنات کے وجود کا علم حاصل کر لیں تو یہ نفس ناطقہ کی لذات ہیں۔

اب نفس ان لذات کا کامل ادراک اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک اس کا تعلق بدن کے ساتھ ہے۔ کیونکہ بدن کا تعلق مانع ہے لیکن نفس جب بدن خراب ہونے کے بعد مکمل مجرد ہو جائے کدورات ہیولیٰ سے۔ تو اس وقت ان لذات کا کامل ادراک کرتا ہے اور یہ نفس بدن کے خراب ہونے کے بعد لذات کا ادراک اس لیے کرتا ہے کہ نفس معقولات کا ادراک کرنے میں قویٰ جسمانیہ کا محتاج نہیں بلکہ خود کافی ہے۔

لہذا جب بدن جدا ہو گا تو معقولات کے ادراک میں کوئی کمی واقع نہیں ہو گی۔

ھدایۃ: الالم ادراك المنافی من حیث هو مناف والمنافی للنفس الناطقة انما هو لهیئة المتضادة للكمال فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فیها الهیئة المضادة للكمال ادركت فیعرض لها الالم العقلی.

تشریح: اس ھدایہ کا مطلب یہ ہے کہ نفس ناطقہ جس طرح لذات کا ادراک کرتا ہے اسی طرح آلام کا بھی ادراک کرتا ہے۔ادراک المنافی یعنی غیر مناسب اور غیر مرغوب کے ادراک کو الم کہتے ہیں۔اور جہل بالمعقولات وغیرہ نفس ناطقہ کے کمال کے منافی ہیں۔

تو نفس بدن کے خراب ہونے کے بعدان غیر مناسبات کے ادراک کا الم بھی پالیتا ہے اور یہ الم بھی بدن کے فراق کے بعد کامل طریقے سے محسوس ہوگا۔

ھداية: النفس الكاملة بتصورات حقائق الاشياء وبالاعتقادات البرهانية اذاحصل لها التنزه عن العلائق الجسمانية اتصلت بالعالم القدسي في حضرة جلال رب العلمين" في مقعد صدق عند مليك مقتدر" فان لم يحصل لها التنزه عن العلائق الجسمانية بل يبقى فيها الهيئات البدنية تصير محجوبة عن الاتصال بالسعادة فتتاذئ بها اذى عظيما لكن ليس هذا الامر لازما بل امر عارض غير لازم فيزول الالم الذي كان لاجله .

تشریح: یہاں سے آخر کتاب تک تین مرتبہ ھدایہ کا عنوان ہے ان کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفس ناطقہ بدن سے فراغت کے بعد لذت اور الم کا ادراک کرتا ہے تو اب اس نفس ناطقہ کے چار احوال ہیں۔نفس بوقت تعلق مع البدن اشیاء کے حقائق کا علم حاصل کرلے اور اعتقادات حقہ مثلاً وجود صانع ،توحید صانع ، بعث بعد الموت وغیرہ پر دلائل برہانیہ (یعنی وہ دلائل جن کے مقدمات یقینیہ ہو) سے علم حاصل کرلے اور اوصاف ذمیمہ سے اجتناب کرنے والا ہو تو وہ بعد المفارقت عن البدن خوشیوں میں ہوگا اور عالم قدسی (جس کو اہل شرع کی اصطلاح میں علیین کہتے ہیں) میں لذت کا ادراک کریگا۔

اور اگر تعلق مع البدن کے وقت ظلمات ہیولٰی اور خواہشات نفسانیہ میں مبتلا رہا تو وہ نفس بعد

المفارقت الم کا ادراک کریگا لیکن یہ الم دائمی نہیں ہوگا بشرطیکہ ظلمات نفسانیہ ایسی ہوں کہ ان کا ازالہ ممکن ہو مثلاً اعتقادات حقہ کے بارے میں جہل بسیط تھا اور اگر ظلمات بدنیہ غیر ممکن الزوال ہوں تو پھر نفس ایک عظیم الم کا ادراک کریگا جو دائمی ہوگا۔

ھـدایة :الـنـفـوس الـناطقة الساذجة اذا ظهر لها ان من شانها ادراك الحقائق بـكـسـب الـمـجهول من المعلوم لزم لها من هذ ا الكسب شوق الى الكمال فـاذا فـارقـت البـدن وليس معها سبب الكمال والته يعرض لها الا لم العظيم وهو الم النار الروحانية" الموقدة التى تطلع علےٰ الافئدة"

تشریح: اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ نفس ناطقہ جو بالفعل کسی چیز کے علم سے خالی ہو لیکن اس کو اس بات کا پتہ ہے کہ میرے اندر یہ صلاحیت ہے کہ میں معلومات کے کسب اور ترتیب سے مجہولات کا علم حاصل کرسکتا ہوں اور اس کو مجہولات کا علم حاصل کرنے کا شوق ہے لیکن اس نے عقائد حقہ اور حقائق اشیاء کا علم حاصل نہیں کیا بلکہ ظلمات جسمانیہ ہیولانیہ میں پڑا رہا۔ تو ایسا نفس جب بدن سے جدا ہوگا تو الم ہی الم کا ادراک کریگا۔ جس کو نار روحانی کہا جاتا ہے اور قران نے اس کو "التی تطلع علی الافئدہ" سے تعبیر کیا ہے۔

ھدایة : النفوس الناطقة التى لم تكتسب العلم والشرف ولاتشتاق ايضا اليه اذافـارقـت البـدن وكـانـت خالية عن الهيات البدنية الردية حصل لها النجاة مـن العذاب والخلاص من الالم فكانت البلاهة ادنى الىٰ الخلاص من فطانة بتـراء وامـا اذالم تكن خالية عن الهيات البدنيةفتالم بفقدان البدن وتبقى فى كـدر الهيـولـىٰ مـقيـدة بسلاسل العلائق فتكون فى غصة وعذاب اليم ومن ارادالاستـقـصـاء فـى الـحكمة والوقوف على مذهب الحكماء فليرجع الى كتابنا المسمىٰ بزبدة الاسرار فقط .

تشریح: آخری ہدایہ میں اس نفس ناطقہ کے احوال کا بیان ہے جو بوقت تعلق بالبدن کسی چیز کا علم حاصل نہ کرسکا اور نہ اس کو اس بات کا پتہ ہے کہ میرے اندر یہ صلاحیت ہے کہ معلومات سے مجہولات کو حاصل کرسکوں تو یہ نفس اگر عدم علمی کے باوجود ظلمات بدنیہ سے بھی دور رہا تو وہ بعد المفارقت نہ عذاب میں ہوگا اور نہ لذات میں۔

اور اگر لاعلمی کے باوجود خواہشات جسمانیہ سے مغلوب رہا تو وہ بعد المفارقت عن البدن الم اور عذاب میں ہوگا اور ہیولیٰ کی کدورات میں پھنسا رہیگا اور علائق جسمانیہ میں پابند سلاسل رہیگا۔

پس معلوم ہوا کہ ناقص علم سے لاعلمی بہتر ہے اور اقرب الی النجات ہے۔

مشہور مقولہ ہے کہ "تھوڑا علم ایمان کا خطرہ ہے۔"

نیم مُلا خطرۂ ایمان ۞ نیم حکیم خطرۂ جان

واللہ اعلم بالصواب



۵ رجب المرجب ۱۴۲۶ ہجری

منطق کو بحث کی اندر خدا ملتا نہیں

ڈور کو سلجھا رہا ہے اور سرا ملتا نہیں

۞ فيا عجبا من منطق اليونان ۞

۞ كم فيه من إفك ومن بهتان ۞

کمپوزنگ

❁ عمران خان چراغ آفریدی

❁ معاونین ❁

❁ برادرم مولانا عبدالوھاب بنوی؛

❁ برادرم مولانا جلال حسین تله گنگوی؛

❁ برادرم مفتی امین الله مُحسن مروت؛

خوشخبری

درس وقایہ شرح اردو شرح وقایہ (ج ۴) از کتاب الشفعہ تا آخر

جس میں مکمل عربی عبارت مع اعراب، حل لغات، سلیس ترجمہ، مدلل تشریح اور صورت مسئلہ کے ساتھ۔

ان شاء اللہ مؤلف کے قلم سے عنقریب منصّۂ شھود پر آنے والی ہے۔

جغرافیہ اور جدید فلکیات:

جو جغرافیہ کی سیر حاصل معلومات، اصطلاحات فلکیات،

اوقات نماز اور سمت قبلہ کی کلیات ایسی تشریح کے ساتھ کہ عامی آدمی بھی

استفادہ کر سکے۔

نیز رویت ہلال کا جائزہ اور نظامِ شمسی پر محیط ہے۔

ان شاء اللہ جلد منظرِ عام پر آیا چاہتی ہے۔

درس بیان شرح اردو مختصر المعانی (حصہ دوم)

سلیس اردو ترجمہ، متن اور شرح کی الگ الگ سیر حاصل تشریح کے ساتھ
بقلم مولانا حبیب الرحمٰن کوہستانی فاضل جامعہ دار العلوم کراچی
حال مدرس پراچہ جامعہ اسلامیہ انجرا۔

ان شاء اللہ عنقریب منظرِ عام پر جلوہ گر ہونے والی ہے۔

﴿درسِ قدروری﴾

مفصل و مدلل اردو شرح مختصر القدوری بقلم

حضرت مولانا فضل قدیم صاحب دامت برکاتہم

استاد پراچہ جامعہ اسلامیہ انجرا۔

جو درج ذیل خصوصیات کی حامل ہے۔

اعراب عبارت، سلیس ترجمہ، صورت مسئلہ،

اختلاف الفقہاء با دلائل، ترجیح الراجح اور مفتیٰ بہ اقوال کی

نشاندھی۔

زیر ترتیب ہے۔